KATE CREHAN

GRAMSCI, CULTURA Y ANTROPOLOGÍA

Diseño de la cubierta: Joaquín Monclús

Navas de Tolosa, 289 bis. 08026 Barcelona
www.ed-bellaterra.com

Impreso en España
Printed in Spain

ISBN: 84-7290-252-8
Depósito Legal: B. 25.175-2004

Impreso por Hurope, S.L., Lima, 3 bis. 08030 Barcelona

Índice

Leer a Gramsci
Editor general: Joseph A. Buttigieg

Antonio Gramsci (1891-1937), poco conocido fuera de los círculos comunistas en el momento de su muerte, es hoy uno de los teóricos políticos y críticos culturales más citados y traducidos del siglo XX. La primera oleada de interés por Gramsci surgió a raíz de la publicación en Italia de sus escritos de la cárcel, empezando por las cartas, aparecidas en 1947, y siguiendo con los seis volúmenes de la edición temática de los cuadernos, el último de los cuales fue publicado en 1951. En el lapso de unos pocos años se escribieron cientos de artículos y de libros explicando, analizando y debatiendo el concepto de hegemonía de Gramsci, su visión revisionista de la historia de la unificación de Italia, su versión antieconomicista y antidogmática de la filosofía marxista, su teoría del Estado y de la sociedad civil, su crítica literaria anti-croceana, su innovador enfoque del estudio de la cultura popular, sus extensas observaciones sobre el papel de los intelectuales en la sociedad, y otros muchos aspectos de su pensamiento. Pese a los años transcurridos desde su muerte, Gramsci se convirtió en algo más que en un objeto de estudio desapasionado; la intensidad del debate en torno a su obra y las controversias, muchas veces acaloradas, acerca de su legado tuvieron, y continúan teniendo, un profundo efecto en la cultura política y en las políticas culturales de la Italia de la posguerra.

A finales de los años sesenta y en los años setenta, el nombre y las ideas de Gramsci empezaron a circular cada vez con más frecuencia por toda Europa, América Latina y América del Norte (y, en menor medida, en otras regiones). Las diversas corrientes asociadas al eurocomunismo y a la «nueva izquierda» asociadas a la ola de interés por el llamado «marxismo occidental» contribuyó enormemente al

redescubrimiento de Gramsci en aquella época. En el mundo anglosajón, la publicación en 1971 de *Selections from Prison Notebooks*, en una soberbia edición de Quintin Hoare y Geoffrey Nowell Smith, permitió a los estudiosos pasar de las vagas alusiones generales a Gramsci a estudiar y a analizar en profundidad su obra. Los estudios gramscianos se vieron además potenciados gracias a la publicación en varias lenguas de los escritos anteriores a su encarcelamiento —cosa que, entre otras cosas, permitió descubrir su importante ensayo sobre la «cuestión meridional»— y a la publicación en Italia de la edición crítica completa de los *Quaderni del carcere* por Valentino Gerratana (1975).

La influencia de Gramsci se incrementaría en los años ochenta con la expansión de los estudios culturales, la creciente fascinación por la cuestión del «poder» y el creciente interés de los estudiosos de diferentes disciplinas por las relaciones entre la cultura, la sociedad y la política. El rápido declive del interés hacia el pensamiento marxista tras los acontecimientos de 1989 no afectó a la «suerte» de Gramsci. Pero, como Stuart Hall fue el primero en señalar, para entonces Gramsci ya había «desplazado radicalmente a más de un legado del marxismo en los estudios culturales». En efecto, las ideas de Gramsci han llegado a ocupar un lugar muy especial en las teorías y estrategias posmarxistas más conocidas de la izquierda política. Además, el valor al alza del concepto de sociedad civil en los últimos quince años ha reavivado el interés por las reflexiones de Gramsci sobre el tema. Y lo mismo ha ocurrido con muchos de los temas y tópicos que hoy preocupan a un amplio espectro de intelectuales académicos —los estudios subalternos, el poscolonialismo y las relaciones Norte/Sur, la modernidad y la posmodernidad, la relación entre la teoría y la praxis, la genealogía del fascismo, las dimensiones sociopolíticas de la cultura popular, la hegemonía y la forja del consenso, etc.— que ha llevado a muchos a leer y a releer los textos de Gramsci.

En los cincuenta años transcurridos desde la conversión de Gramsci en un «objeto» de estudio, sus teorías y sus conceptos han dejado huella en prácticamente todos los ámbitos de las humanidades y las ciencias sociales. Sus escritos han sido interpretados, apropiados e incluso intrumentalizados de muy distintas formas, a veces incluso contradictorias. La cantidad de material publicado en torno a su obra —la actualizada *Bibliografia gramsciana* de John Cammett comprende más de diez mil títulos en treinta idiomas— es capaz de abrumar incluso al estudioso más experimentado y de paralizar o confundir por completo al lector no iniciado. De todas formas, la magnitud de la bibliografía gramsciana también es un indicio importante de la riqueza del legado de Gramsci, de la perenne relevancia de sus ideas y de la inmensidad de su contribución al pensamiento contemporáneo. En muchos aspectos, Gramsci se ha convertido en un «clásico» que hay que leer. Pero leer a Gramsci no es precisamente una tarea fácil; sus escritos más importantes son exploraciones, reflexiones y esquemas inacabados, abiertos, fragmentarios y pluridireccionales. Sus cuadernos de la cárcel son como un abarrotado laboratorio intelectual en apariencia desorganizado. Tanto el estudioso instruido como el lector novel agradecerían una guía experta que señalara los rasgos más destacables de la obra de Gramsci y pusiera de relieve los elementos básicos que se ocultan bajo la superficial complejidad de las distintas partes de su extensa obra. Y una presentación crítica de los trabajos sobre Gramsci más importantes, y una explicación de la posible utilidad de sus ideas para algunas líneas de investigación actuales en el campo de las humanidades y de las ciencias sociales, permitiría a los lectores de Gramsci apreciar mejor la relevancia de sus ideas para el estudio de algunos de los temas sociales, culturales y políticos más acucianteses de nuestro tiempo.

Abreviaturas

Selections from the Prison Notebooks, SPN
Antonio Gramsci: *Selections from Political Writings 1910-1920*, SPWI
Antonio Gramsci: *Selections from Political Writings 1921-1926*, SPWII
Antonio Gramsci: *Selections from Cultural Writings*, SCW
Antonio Gramsci: *Prison Notebooks* (vol. I), PNI
Antonio Gramsci: *Prison Notebooks* (vol. II), PNII
Letters from Prison (vol. I), PLI
Letters from Prison (vol. II), PLII

1.
Introducción

> Si uno quiere estudiar una concepción del mundo que nunca haya sido explicitada sistemáticamente por su autor-pensador, se impone un trabajo minucioso, y hay que realizarlo con el rigor y la honestidad científica más escrupulosos ... Buscar el *leitmotiv*, la cadencia del pensamiento, es más importante que las citas aisladas (PNII, p. 137).

Este libro trata del concepto de cultura en los escritos de Antonio Gramsci y la eventual relevancia del discurso gramsciano sobre la cultura para los antropólogos contemporáneos. La pregunta básica que aquí se plantea es: ¿qué pueden ganar los antropólogos y los interesados en temas de cultura con la lectura de este marxista italiano de la primera mitad del siglo XX? El propósito de este libro no es tanto contestar a esta pregunta cuanto ofrecer a los lectores la información que necesitan para que puedan decidir por sí mismos.

En los treinta años transcurridos desde la publicación de la primera gran edición inglesa de sus cuadernos de la cárcel, Gramsci se ha convertido en un autor muy citado por los antropólogos. Pero como dice Michel Foucault en una carta de 1984 dirigida al estudioso gramsciano Joseph Buttigieg, Gramsci sigue siendo un autor más citado que realmente conocido.[1] Parece que la mayoría de los antropólogos conocen a un Gramsci de segunda mano. Un prestigioso in-

1. «Un auteur plus souvent cité que réellement connu», véase PNI, p. XIX (el primer volumen de la traducción inglesa de Buttigieg de los cuadernos de la cárcel, de los que hasta el momento se han publicado dos volúmenes; en la página 13 se ofrece una lista de las abreviaturas que he utilizado para referirme a las diferentes ediciones inglesas de Gramsci).

térprete de Gramsci para los antropólogos es Raymond Williams; la sección dedicada a la hegemonía en su *Marxismo y literatura* es seguramente la glosa más citada en antropología de ese polémico término gramsciano. El recurso a intérpretes y a fuentes secundarias es comprensible dado el carácter de los textos primordiales de Gramsci, sus cuadernos de la cárcel. En efecto, estos cuadernos son una de las obras esenciales del marxismo del siglo XX y han deparado una vastísima literatura, pero se presentan en una sucesión de fragmentos, en forma de una serie de Notas individuales[2] sobre temas relacionados entre sí, algunas de tan sólo unas pocas frases, otras con la extensión de un artículo, que Gramsci nunca estructuró como un todo sistemático. Confío en que este libro facilite el acceso a los textos de Gramsci a aquellos que desean profundizar en su pensamiento, pero no saben muy bien por dónde empezar.

He optado por organizar este libro en torno al concepto de cultura, en primer lugar porque este complicado y a menudo escurridizo término es central tanto en la antopología como en el proyecto intelectual de Grasmci, y en segundo lugar porque el significado de cultura en los escritos de Gramsci es en general muy distinto del comúnmente aceptado en antropología. Explorar esta divergencia y examinar algunas de sus implicaciones es uno de los objetivos principales del libro. Pero no es el único: es también un libro sobre el concepto de clase. Quienes citan los textos de Gramsci sobre la cultura no siempre son plenamente conscientes de que para Gramsci la noción de cultura viene siempre inextricablemente unida a la noción de clase. La cultura para Gramsci es, al menos en parte, la manera en que *se viven* las realidades de clase. Como mostraré a lo largo de este libro, un elemento importante del valor de los textos de Gramsci sobre la cultura es su lúcida visión antidogmática, matizada y no reduccionista de la clase y la desigualdad.

Pero mi intención no es imponer al lector mi interpretación personal de Gramsci, sino proporcionar una introducción a los escritos de Gramsci sobre la cultura, de tal modo que, debidamente contextualizados, dejen, en la medida de lo posible, que hable por sí mismo. Dado que muchos lectores encuentran disuasorios los cuadernos de la cárcel, lo que explica que muchos opten por leer a sus intérpretes en

2. «Nota» en mayúsculas se refiere a una de las Notas de los cuadernos de la cárcel.

lugar de leerlo directamente, he preferido estructurar los capítulos centrales de este libro como si fuera una especie de seminario basado en largos extractos de los propios textos de Gramsci. Mi propósito es brindar a los lectores la oportunidad de juzgar por sí mismos lo que Gramsci entiende por cultura, y el lugar de la cultura en todo su proyecto. Espero que la lectura de este libro anime a los lectores a leer más cosas del propio Gramsci y les permita estar en mejor posición para decidir por sí mismos lo que Gramsci tiene que ofrecer a quienes se interesan por las cuestiones culturales. Pero también diré sin rodeos que no habría escrito este libro si no creyera que Gramsci tiene efectivamente mucho que ofrecer a los antropólogos, como paso a comentar a continuación.

Por qué los antropólogos deben leer a Gramsci

Con demasiada frecuencia muchos antropólogos dan por hecho, al menos implícitamente, que cuando Gramsci habla de cultura lo hace otorgando al término el mismo significado que ellos le dan. Poner de relieve cuán diferente es el concepto de cultura en Gramsci puede ser una forma útil de empezar a desfamiliarizarnos con lo que quizá sea un término en exceso familiar en antropología. Leer a Gramsci e identificar sus complejas y a veces mutantes definiciones de cultura puede aportar al atento lector antropológico una nueva forma de abordar uno de los conceptos fundamentales de la disciplina. Leído con atención, Gramsci cuestiona varios sobrentendidos básicos sobre la naturaleza de la «cultura» que están profundamente arraigados en las nociones antropológicas de cultura. Pero también sugiero que los textos de Gramsci sobre la cultura pueden ayudar a los antropólogos y a la antropología como disciplina a pensar desde un nuevo ángulo la cuestión de la clase social, hoy una forma obsoleta de teorizar la desigualdad.

Uno de los elementos centrales de la antropología como disciplina desde sus inicios fue la necesidad de comprender las sociedades descubiertas por Occidente en su proceso de expansión, sociedades que parecían representar formas de organización social muy diferentes de las del Occidente capitalista basado en el mercado. Pese a que aquel

objetivo inicial tenía sin duda su lado oscuro, y que el afán de conocimiento siempre aparecía asociado a un deseo de control, la antropología puede considerarse una de las poquísimas disciplinas que se ha tomado siempre muy en serio los mundos sociales distintos de los de ese Occidente triunfante, y ha intentado, aunque numerosas veces sin éxito, comprender esos «otros» mundos en sus propios términos. En los últimos años se ha criticado con bastante frecuencia y con razón el tratamiento dispensado a muchas sociedades por lo general colonizadas. Es cierto, por ejemplo, como dice Johannes Fabian, que hubo históricamente una marcada tendencia en antropología a registrar las diferencias de organización social en términos de un vasto modelo evolucionista que identificaba, por ejemplo, a los cazadores y recolectores existentes en el mundo contemporáneo como representantes del pasado de la humanidad.[3] Sin embargo, y pese a ese defecto inicial, el intento de ver el mundo desde puntos de vista distintos de la racionalidad capitalista occidental me parece una de las principales contribuciones de la antropología como disciplina. Por ejemplo, liberada de las tesis evolucionistas, podría ofrecer una perspectiva interesante desde la que examinar las certezas y los postulados hegemónicos (para usar el término gramsciano) sobre el hoy llamado mundo «globalizado». Con excesiva frecuencia el término globalización parece contener la presunción de que el capitalismo y la democracia, tal como se han desarrollado en algunas sociedades del Norte, representan un *telos* al que aspiran (o deberían aspirar) todas las sociedades humanas del mundo.

La definición que hace la antropología de su objeto de estudio como la elucidación de «otros» mundos está asociada históricamente a dos poderosas tendencias: la primera, la tendencia a ver esos mundos como totalidades acotadas que podían percibirse como entidades aisladas de los grandes contextos políticos, económicos y sociales, como en el caso de muchos contactos coloniales, en los que estaban inmersos; y la segunda, la tendencia a admirarlos e incluso a idealizarlos. Ambas tendencias no son sino la otra cara de la insistencia en tomar en serio a esos mundos no occidentales y no capitalistas, y a no juzgarlos solamente en función de la ausencia de formas occidentales reconocibles de organización social. Como decía Malinowski en la

3. *Time and the Other*, de Fabian, 1983, es una crítica bien fundamentada y lúcida.

Introducción a su obra *Los argonautas del Pacífico occidental*, al presentar su versión de lo que se convertiría en el método de investigación antropológica por excelencia, la observación participante, las sociedades no occidentales no son «un mundo sensacional, indómito e inenarrable de "salvajes"», sino más bien unas «comunidades perfectamente estructuradas, regidas por la ley, que se comportan y piensan según principios coherentes» (1984 [1922], pp. 9-10). Esa insistencia en la estructura y la lógica de las sociedades supuestamente «salvajes» ha sido un tema persistente en la antropología.

La idea que hay detrás de la observación participante es que el hecho de vivir durante un período prolongado en estrecho contacto diario con un pequeño grupo de gente permite al antropólogo ver ese otro mundo en que viven a través de los ojos de los nativos. En el caso de los antropólogos coloniales este método conllevaba necesariamente una tendencia a socavar la ciega aceptación de la cosmovisión colonialista. Es cierto que los antropólogos coloniales siempre formaron parte de la élite colonial, y que el proyecto intelectual global en el que participaban había nacido fundamentalmente de las realidades del colonialismo; pero también es cierto que ese proyecto intelectual comportaba tensiones y contradicciones. No es mera coincidencia que Jomo Kenyatta, el futuro primer presidente de la Kenia independiente, estudiara antropología con Malinowski en la London School of Economics. Es indudable que la antropología no fue ajena a la racionalización y legitimación del colonialismo, pero simultáneamente creó un espacio interesante para la emergencia de la crítica del colonialismo, una crítica que nacía de la visión del mundo colonial, pero a través de la perspectiva del colonizado. Sin embargo, la priorización de la perspectiva del subordinado y la necesidad de afirmar la legitimidad de esa perspectiva frente a un régimen colonial a menudo prepotente podía llevar a los antropólogos a realizar interpretaciones excesivamente laudatorias e incluso ilusorias de aquellos «otros» mundos que estudiaban.

El punto de partida analítico de Gramsci era muy diferente del de la antropología académica. Gramsci no era antropólogo, era ante todo un activista político cuyo principal objetivo era un cambio político en Italia. Antes de ser encarcelado por el régimen fascista de Mussolini, fue uno de los dirigentes del partido comunista italiano. Intentaba dar a conocer los mundos culturales de los que él llamaba

subalternos, los campesinos y otros sectores populares, pero su interés nacía de su convicción de que el éxito de un movimiento revolucionario dependía de su genuina popularidad entre la masa de la población. Para Gramsci, todo aspirante a revolucionario tiene que conocer las realidades culturales que está llamado a transformar, entre otras razones porque las contrahegemonías, capaces de desafiar efectivamente la hegemonía dominante, nacen de la realidad y de las vivencias cotidianas del pueblo oprimido. En su opinión, toda contrahegemonía en embrión surgiría en forma de amalgama incoherente necesitada del trabajo de los intelectuales para adquirir coherencia y rigor intelectual, pero si los intelectuales, por brillantes y militantes que fueran, no se comprometían con aquella materia prima, estaban abocados a la irrelevancia.

Los objetivos de Gramsci son evidentemente muy distintos de los objetivos que dieron vida a la disciplina de la antropología. Aun así, la obra de Gramsci puede ser sumamente ilustrativa para los antropólogos. Por ejemplo, su análisis del mundo cultural de los campesinos y de otros sectores populares depara a los antropólogos descripciones sumamente sugerentes de esos mundos en los que, si bien respeta, nunca idealiza a quienes habitan en ellos. Tampoco sobrestima la coherencia lógica de los discursos producidos por esos mundos. Gramsci siempre reconoció que los grupos subalternos no son homogéneos, que tienen sus propias jerarquías y desigualdades, y que es erróneo suponer que todos los miembros de un determinado grupo subalterno ven el mundo de la misma forma. Gramsci también era consciente de que por aisladas y remotas que parecieran estas comunidades, de hecho están insertas en realidades políticas y económicas más amplias. Esa heterogeneidad y esa inserción plantean la cuestión sobre el marco analítico más idóneo que habría que utilizar para comprender estos otros mundos por lo general marginados.

El proyecto antropológico de investigar, a través de la observación participante, la visión del mundo desde una perspectiva distinta de la racionalidad occidental hegemónica no ha sido nunca ajeno a una cierta tensión. ¿Hasta qué punto los antropólogos que estudian lugares y modos distintos de ver las cosas pueden o deben utilizar los interpretaciones del mundo social de aquellos que ellos mismos estudian? ¿Deben utilizar categorías y términos locales, descripciones locales de por qué el mundo es como es, o deben convertir estas interpretaciones sociales locales y muchas veces provincianas en descripciones analíticas de ese mundo más amplio en que viven como intelectuales profesionales? Naturalmente no hay una respuesta simple a esta pregunta: todo depende del contexto. En mi opinión, la utilidad de Gramsci a este respecto radica en su convicción de que la cuestión principal en última instancia es la del poder: quién detenta el poder y quién no, quién es el opresor y quién el oprimido, y cuáles son las especificidades de las relaciones de opresión. Si queremos saber cómo funciona el poder en una pequeña comunidad rural de Cerdeña, por ejemplo, es preciso conocer las fuerzas que vinculan a Cerdeña y a la propia Italia a entidades económicas y políticas superiores, y cómo los individuos viven y denotan las realidades del poder en el seno de la propia comunidad. Para Gramsci, ni el conocimiento local ni el global en sí mismos son pertinentes porque aislados no pueden producir discursos políticos efectivos y plausibles: y en tanto que militante comprometido, su interés último son las visiones del mundo capaces de movilizar a los oprimidos para superar su opresión. El problema es que los discursos sobre el poder capaces de revelar sus grandes conexiones estructurales apenas encuentran eco entre aquellos que se pretende movilizar, mientras que los discursos limitados y provincianos son incapaces de identificar las grandes fuerzas que están actuando. También es importante mencionar que, a juicio de Gramsci, todo buen discurso sobre el poder es también un buen discurso de clase.

Yo diría que en el contexto del análisis de las sociedades del Sur,[4] la importancia que concede Gramsci a la relación para él clave entre opresor y oprimido es un buen correctivo frente al postulado que entiende que la oposición principal en estas sociedades es la que se da entre tradición y modernidad. En el capítulo 3 desarrollo la idea de que esa tesis es indisociable del concepto de cultura que ha acabado afianzándose en la corriente antropológica predominante. Pero la caracterización de una serie de conflictos en las sociedades poscoloniales y del Sur habitualmente en términos de una oposición fundamental entre lo «tradicional» y lo «moderno» también se ha popularizado en el seno de esas mismas sociedades. En las socieda-

4. El término preferido actualmente para referirse al Tercer Mundo o mundo en vías de desarrollo.

des del Sur siempre habrá quienes afirmen que su sociedad necesita «modernizarse» y abandonar las viejas tradiciones; sin embargo, para otros la modernidad es un falso dios en cuyo nombre se abandona la auténtica «tradición» y, por lo tanto, hay que volver a ella. Pero muchos intelectuales y no intelectuales del Norte y del Sur estarían de acuerdo en que interpretar el mundo contemporáneo supone comprender esa oposición básica entre la «tradición» y la «modernidad». En la antropología, que siempre se ha enorgullecido de su interés por las descripciones que hacen las propias gentes de su mundo, el hecho de que esta oposición esté en boca de la misma gente que el antropólogo pretende conocer tiende a legitimarla. Pero el hecho de que los miembros de una sociedad dada utilicen estas categorías en la elaboración de sus descripciones de su propio mundo ¿significa necesariamente que esta es efectivamente la mejor manera de «nombrar» lo que ocurre? Hay muchos elementos en Gramsci que pueden ayudarnos como antropólogos a reflexionar sobre este tema concreto.

En calidad de antropóloga estoy convencida de que la disciplina ha acumulado experiencias y conocimientos importantes a lo largo de su historia, aunque algunas de esas experiencias sigan asociadas a legados menos útiles. En suma, si sugiero a los antropólogos una lectura de Gramsci es porque puede ayudarnos a librarnos de ciertos bagajes inútiles que acompañan, a menudo de forma sutil e implícita, al concepto antropológico de cultura, y también por cuanto apunta formas potencialmente productivas, a partir de nuestra experiencia como disciplina, de pensar la cultura y la clase. Gramsci nos sugiere, mediante percepciones sugerentes y a veces provocativas, cómo repensar todo el complejo ámbito de la cultura, la clase y la desigualdad. El valor del enfoque gramsciano reside, en primer lugar, en su reconocimiento de la realidad de unas desigualdades fundamentales y sistemáticas y su rechazo de todo reduccionismo económico. Y en segundo lugar, en su insistencia en que hay que tomarse en serio la complejidad y la especificidad de los mundos culturales que habitan diferentes gentes —y examinar con seriedad las descripciones que ellos mismos hacen de esos mundos.

Organización del libro

Los dos capítulos de la Primera parte se dedican al contexto. En el capítulo 2 se hace un esbozo de la vida de Gramsci y se analiza la relación entre su vida y sus obras y la naturaleza profundamente política de su proyecto intelectual en los cuadernos de la cárcel. Gramsci, que escribe desde su celda, tal vez puede parecer desvinculado de la vida política activa; sin embargo, para él su trabajo intelectual y sus escritos de la cárcel eran una manera de seguir implicándose en los acontecimientos políticos de su época. Mediante sus notas pretendía ofrecer un análisis riguroso de la desigualdad y de la injusticia que él creía indisociable de la lucha por la transformación social; las sociedades sólo pueden transformarse si se las conoce. El capítulo 3 se centra en el concepto de cultura en la antropología. Pero también aviso que mi análisis es sumamente parcial y limitado. Tan sólo pretendo llamar la atención sobre algunos postulados acerca del carácter de la cultura y de las culturas, asociados a la historia de la emergencia de la antropología como disciplina, y que han desempeñado un papel determinante en la forma en que muchos antropólogos (aunque no todos) han abordado los temas de cultura. Y aunque ese enfoque de los temas de cultura por parte de los antropólogos haya cambiado en los últimos años, y muchos afirmarían que esos postulados pertenecen al pasado de la disciplina y no a su práctica actual, yo creo que sobre el trabajo de los antropólogos contemporáneos siguen planeando fragmentos de esas antiguas concepciones de la cultura.

Los tres capítulos de la Segunda parte tratan de poner de manifiesto la noción bien distinta de cultura que tiene Gramsci y su indisociabilidad de la noción de clase. Y para ello he intentado servirme, en la medida de lo posible, de las propias palabras de Gramsci, mediante la inclusión de extractos relativamente extensos de sus escritos; de hecho, los capítulos se presentan como una especie de lectura comentada con citas de Gramsci organizadas temáticamente. Los tres ejes temáticos de los tres capítulos son: la cultura y la historia; la cultura subalterna; y los intelectuales y la producción de cultura. A lo largo del libro, pero sobre todo en estos capítulos, he reducido deliberadamente al mínimo las notas a pie de página, con la idea de mantener al lector centrado en lo que el propio Gramsci tiene que decir y no en los comentarios y debates de los estudiosos de Gramsci. Y para que el lector fije su atención en la idea de cultura del propio Gramsci, también

he evitado al máximo en estos capítulos referirme a las diferencias que existen entre su enfoque y las concepciones de los antropólogos al respecto, dejando el tema para el capítulo final. Espero que con esta introducción estructurada a los escritos de Gramsci, y una generosa exposición de sus propios textos, el lector interesado, aunque no comulgue con algunas de mis lecturas de Gramsci, dé un paso más y lea las hoy numerosas ediciones y antologías de sus obras actualmente disponibles.[5] En la bibliografía se ofrece una relación completa.

En el capítulo final analizo la utilización que han hecho los antropólogos de Gramsci, su aparición como interlocutor antropológico y el interesante rol de *Marxismo y literatura* de Williams en este proceso. Luego paso a examinar la teorización de la cultura y la clase en la obra de Eric Wolf, un antropólogo decisivo en el renovado interés de la disciplina por la economía política. Por último, menciono la utilización reciente de Gramsci por parte de dos antropólogos, Matthew Gutmann y Roger Keesing. En el fondo, este capítulo no pretende sino proponer una reflexionar sobre el necesario acercamiento entre los antropólogos y este teórico difícil pero también fascinante; es decir, cómo conocer mejor a Gramsci y no sólo citarlo.

Termino esta introducción con algunos agradecimientos. Primero y ante todo quiero dar las gracias a Joseph Buttigieg: fue él quien sugirió la idea de un libro sobre Gramsci y la antropología, y su apoyo ha sido decisivo en toda la gestación del libro. Tanto él como Frank Rosengarten leyeron el manuscrito; sus profundos conocimientos de Gramsci y su obra me han sido de gran ayuda. Los antropólogos Shirley Lindenbaum, Steven Striffler, Michael Blim y Steven Caton también leyeron el manuscrito y me hicieron sugerencias muy útiles. Asimismo fueron de gran ayuda los comentarios de Bruce Knauft y de otro lector, anónimo, que leyeron el manuscrito para la University of California Press. La City University of New York me concedió una beca PSC-CUNY que me garantizó un tiempo precioso para trabajar en el proyecto.

5. Al igual que muchos otros autores que escriben sobre Gramsci en inglés, me he basado en las traducciones inglesas de los escritos de Gramsci. No quedan apenas escritos de Gramsci que no estén traducidos al inglés. Para aquellos lectores interesados en los debates italianos sobre Gramsci, hay una serie de volúmenes editados por Martin James (2201), en Routledge, que ofrece una amplia selección de ensayos de autores italianos anteriormente no traducidos sobre Gramsci.

PRIMERA PARTE

CONTEXTOS

2. Vida y obra de Gramsci

> No creo que sea difícil encontrar magníficas fórmulas para la vida, pero es difícil vivir (PLII, p. 33).

Este capítulo esboza algunos de los principales perfiles del paisaje político e intelectual que enmarcan la vida y la obra de Gramsci. Gramsci, como todos los teóricos, fue el producto de un tiempo y de un espacio concretos; y sus escritos son indisociables de ese momento histórico. Si su obra ha de ser relevante y útil para los antropólogos que estudian distintos tiempos y espacios, es preciso desenredar algunos hilos y analizar su relación con el contexto intelectual y político en que vivió y trabajó. También es importante analizar qué clase de teórico era y la forma que adoptaron sus escritos. Por ejemplo, ¿por qué son tan fragmentarios los cuadernos de la cárcel? ¿Se debió simplemente a las limitaciones que suponía escribirlos en una cárcel fascista o había razones más profundas relacionadas con el carácter de su proyecto intelectual? Pero empecemos con un breve relato de su vida[1] y del lugar que ocupa en la historia italiana.

1. Para quienes deseen una explicación más completa existen tres biografías exhaustivas de Gramsci, la de Giuseppe Fiori (1965), la de Alastair Davidson (1977) y la de Dante Germino (1990). La de Fiori, *Antonio Gramsci: Life of a Revolutionary*, primera edición italiana en 1965, es una obra sencilla basada sobre todo en los recuerdos de quienes conocieron a Gramsci. La de Davidson, *Antonio Gramsci: Towards an Intellectual Biography*, explora con gran detalle la evolución intelectual y política de Gramsci y su lugar en la historia del comunismo italiano. Incluye también un relato de la infancia de Gramsci en Cerdeña. El libro de Germino, *Antonio Gramsci: Architect of a New Politics*, trata sobre todo del joven Gramsci y de sus escritos anteriores a su encarcelamiento.

«Tiempos de hierro y de fuego»

Cuando escribe a su madre poco después de su arresto, Gramsci dice que el hecho de haber conocido la pobreza y la vida dura de niño, como era su caso, tenía sin duda sus ventajas. Temía que las cómodas circunstancias que envolvían la vida de su sobrina, Edmea, podían acabar «creando en ella una cierta blandura y un cierto sentimentalismo muy poco recomendables en estos tiempos de hierro y de fuego en que vivimos» (PLI, p. 77). La época de Gramsci era ciertamente de «hierro y de fuego».

Antonio Gramsci nació en 1891, en Cerdeña. Fue el cuarto de los siete hijos de un funcionario menor. Siempre fue un niño frágil, y seguramente debido a la enfermedad de Pott (tuberculosis de las vértebras), creció jorobado. Su altura de adulto rondaba el metro cincuenta. Al cumplir los siete años su padre se mezcló en intrigas políticas locales y estuvo en la cárcel por desfalco durante casi cinco años. La familia acabó en la pobreza y, una vez terminada la escuela elemental, el frágil Gramsci de nueve años tuvo que trabajar para ayudar a redondear los ingresos familiares. Dos años más tarde logró acabar su escolarización, pero la economía de la familia sería precaria durante toda su adolescencia. Su padre salió de la cárcel completamente roto, y tras su terrible experiencia sólo trabajaba esporádicamente; más tarde Gramsci recordaría el durísimo trabajo y la absoluta dedicación de su madre a la familia. En 1911, Gramsci obtuvo una pequeña beca para ir a la Universidad de Turín, el corazón de la industria automovilística italiana en rápida expansión. Aparte de unas pocas visitas para ver a su familia, nunca volvería a Cerdeña.

La familia de Gramsci tal vez fuera pobre durante su adolescencia, pero su origen no era campesino. Por parte de padre procedía del estrato social que deparaba pequeños funcionarios estatales. La familia de su madre era de una esfera social algo inferior, pero razonablemente próspera, y ella, a diferencia de la mayoría de las mujeres sardas de la época, era culta y asidua lectora. La venta de una pequeña parcela de tierra que había heredado fue crucial para la supervivencia de la familia durante sus años más duros.

Pero de niño Gramsci conoció y vivió muy de cerca la vida campesina, y en su vida adulta, seguramente gracias a sus experiencias anteriores, mostró una actitud clara y nada idealizada hacia aquellas

realidades que le vacunaron contra toda idealización y toda demonización. Un compañero suyo de clase del liceo de Cagliari (la mayor ciudad de Cerdeña), donde estudió durante un par de años antes de irse a Turín, recordaba su irritación contra los autores sardos que idealizaban su patria chica. «Decía que Cerdeña no era en absoluto un paisaje de cascadas, cabras, vendettas y madres llorando por sus hijos muertos. También eran los mineros trabajando a muchos metros bajo tierra para el capital belga, a cambio no de hospitales, escuelas o mantas, sino de la amenaza de una intervención militar en cuanto osaban reclamar algo» (Fiori, 1990, p. 56). Antes de abandonar Cerdeña, Gramsci ya había empezado a leer las publicaciones socialistas que le pasaba su hermano mayor Gennaro. También había empezado a leer al filósofo neohegeliano Benedetto Croce, uno de los intelectuales italianos más influyentes del siglo XX, cuya obra ejerció una profunda influencia en el joven Gramsci. Más tarde, cuando conoció mejor las ideas de Marx, Gramsci sería cada vez más crítico con Croce, pero para él nunca dejó de ser el filósofo italiano más importante de su época; y muchas veces los cuadernos de la cárcel de Gramsci son de hecho un debate explícito o implícito con Croce y el idealismo croceano.[2]

Una vez en Turín, Gramsci se fue implicando cada vez más en la actividad política socialista y empezó a escribir en diversos periódicos socialistas. Como la beca universitaria que le habían concedido era precaria tuvo que alquilar las habitaciones más baratas, muchas veces sin estufa, y limitarse a una dieta sumamente magra. Dada su precaria salud, los efectos de aquellas míseras condiciones de vida fueron especialmente graves en el caso de Gramsci. Durante toda su vida su mala salud fue notoria y las crisis recurrentes. Pero los rigores de su infancia y su férrea determinación habían creado en él hábitos de trabajo que le permitieron seguir adelante aunque estuviera enfermo hasta que, llevado más allá de sus límites, su cuerpo sencillamente no aguantó.

La vida académica de Gramsci acabó dedicada al estudio de la lengua y la literatura, y el enfoque analítico que aflora en los cua-

2. Frank Rosengarten, el editor de las cartas de la cárcel de Gramsci, lo expresa así: «[Croce] era para Gramsci lo que Hegel fue para Marx, un exponente y un sistematizador del pensamiento idealista a partir del cual Gramsci desarrolló los rasgos básicos de su propia concepción histórico-materialista de la vida» (PLI, p. 85).

dernos de la cárcel siempre quedó profundamente marcado por su formación filológica.[3] Pero, aunque Gramsci nunca abandonó su fascinación por la lengua, su militancia política fue desplazando poco a poco su trabajo académico. En 1916 ya había abandonado sus estudios de licenciatura para dedicarse por entero a la política. También escribía una columna regular para el periódico socialista *Avanti!*, y enviaba contribuciones regulares a revistas de teatro; durante toda su vida siguió fascinado por la literatura, en todas sus formas. En 1917, en vísperas de una infructuosa insurrección en Turín y tras el consiguiente arresto de la mayoría de los principales izquierdistas, Gramsci se convirtió en secretario de la sección del partido socialista italiano de Turín (PSI) y en editor del periódico socialista *Il Grido del Popolo*. Como tantos otros izquierdistas europeos, Gramsci y sus camaradas italianos se vieron atrapados en el torbellino de la Revolución rusa y lo que parecía una marea revolucionaria imparable en todo el continente europeo. En 1919, cuando *Il Grido del Popolo* ya había dejado de publicarse, Gramsci y algunos socialistas de sus mismas ideas, Angelo Tasca, Umberto Terracini y Palmiro Togliatti (todos ellos futuros líderes del partido comunista italiano), fundaron *L'Ordine Nuovo*, subtitulándolo «Revista de Cultura Socialista». Pero un año más tarde *L'Ordine Nuovo* ya era mucho más que eso; se había convertido en la publicación del movimiento de los consejos de fábrica de Turín. Aquel movimiento consideraba los consejos de fábrica, con su base en las gigantescas plantas de la Fiat, como un potencial equivalente de los soviets (las organizaciones de obreros y soldados que dieron nombre a la Unión Soviética) considerados la base de la nueva Rusia revolucionaria. Los años 1919 y 1920 en Turín fueron años de una lucha épica entre la dirección de la Fiat y sus trabajadores, con una huelga de un mes de los obreros metalúrgicos y la ocupación de las fábricas, y una huelga general de diez días en todo Turín contra la que el Estado respondió con una demostración masiva de fuerza. El resultado fue una aplastante derrota de los obreros turineses y de sus consejos de fábrica, y la consolidación del poder de la dirección de la Fiat. Las razones de aquella derrota, y la posibilidad de que una estrategia política distinta por parte de los socialistas de Turín habría podido evitarla, es una de las cuestiones que influyeron en el proyecto intelectual de Gramsci en sus cuadernos de la cárcel.

3. Véase la Introducción de Joseph Buttigieg en PNI para un análisis del enfoque filológico de Gramsci.

A principios de 1921, la creciente división en el seno del PSI y su manifiesta falta de apoyo a los huelguistas de Turín habían convencido a la izquierda del partido, Gramsci entre ellos, de que tenían que romper con el partido y fundar un partido comunista italiano (PCI). Pero para entonces la gran marea revolucionaria de la inmediata posguerra conocía un reflujo y el PCI, desde su fundación en enero de 1921 hasta su paso definitivo a la clandestinidad en 1926, fue siempre un partido a la defensiva, intentando resistir a la nueva marea fascista que crecía en Europa, pero desde una posición de debilidad, no de fuerza. A principios de 1922, Gramsci fue elegido por el PCI como representante en el comité ejecutivo de la Internacional Comunista en Moscú y pasó los dieciocho meses siguientes en la Unión Soviética. Próximo al colapso físico cuando llegó, lo trasladaron a un sanatorio para que se recuperase, y allí conoció y se enamoró de Yulca («Giulia») Schucht, una mujer rusa de origen alemán cuya familia había pasado muchos años exiliada en Italia durante la época zarista. Se casaron en 1923, y nacieron dos hijos en 1924 y 1926. Pero cuando Gramsci abandonó Moscú, él y Giulia sólo volverían a estar juntos algunos meses, ya que Gramsci y el PCI se dedicaron a trabajar febrilmente para preservar el partido bajo la creciente amenaza fascista. Gramsci nunca conocería a su segundo hijo.

En octubre de 1922, estando Gramsci en Moscú, Mussolini y los fascistas llegaron al poder en Italia tras escenificar la llamada «Marcha sobre Roma». Y cuando los fascistas consolidaron su poder y abandonaron gradualmente toda pretensión de preservar la democracia parlamentaria, la oposición se quedó sin espacio, y los comunistas, y toda persona sospechosa de izquierdista, fueron arrestados, enviados al exilio o asesinados por los grupos fascistas. El escaso respeto de Mussolini por las sutilezas legales puede parecer obvio retrospectivamente, pero a principios de los años veinte, cuando estaba consolidando su poder, la cuestión no estaba ni mucho menos tan clara. Gramsci regresó a Italia en mayo de 1924 poco después de ser elegido diputado parlamentario, lo que, en teoría, habría debido protegerle del arresto. En noviembre de 1926, a pesar de su supuesta inmunidad, Gramsci fue arrestado y llevado a juicio al año siguiente,

junto con otros veintiún dirigentes del PCI. El resultado del juicio nunca se puso en duda; Mussolini estaba decidido a silenciar al PCI y todas las personas inculpadas sabían que les esperaban largas sentencias de cárcel. Durante el juicio, en su famosa alocución el fiscal reclamó que, en el caso de Gramsci, «tenemos que impedir que este cerebro funcione durante veinte años». Gramsci fue condenado a una de las sentencias más largas: 20 años, 4 meses y 5 días.

Gramsci ya había aceptado hacía tiempo que estaba inmerso en una guerra; un bando representaba los intereses del capital y a los fascistas, el otro bando los intereses de los subordinados y los subalternos. También había aceptado la posibilidad de que él mismo acabara siendo una víctima de esa guerra. Como le dice a su madre mientras esperaba el juicio: «Piensa que ahora hará unos diez años que estoy en una atmósfera de lucha y que me he templado lo suficiente: me hubieran podido matar una docena de veces, pero, como ves, sigo vivo: es algo en sí mismo de un valor incalculable» (PLI, p. 116). Sin embargo, aunque Mussolini había logrado confinarlo en prisión, Gramsci estaba decidido, en la medida de lo posible, a utilizar el tiempo de modo productivo y a estudiar; la cárcel no impediría que su cerebro siguiera trabajando. La primera carta de la colección en dos volúmenes de sus cartas de la cárcel se la dirige a su casera. Tras disculparse por las molestias y los perjuicios que le había causado, lo primero que Gramsci le pide es que le envíe su ropa interior; luego, dedicándole mucho más espacio, detalla los libros que quiere que le envíe. Durante sus largos años de cárcel consiguió hacerse con todos los libros no prohibidos por las autoridades penitenciarias (por ejemplo, no se autorizaba nada de Marx y Engels) gracias a la generosidad de Piero Sraffa. Sraffa, un economista italiano que marchó a la Gran Bretaña en 1927, dispuso para Gramsci una cuenta con un librero milanés que él pagaba. Para Gramsci, obtener permiso para escribir en su celda fue más difícil, y sólo en enero de 1929 logró finalmente esa autorización y pudo empezar lo que serían sus cuadernos de la cárcel.

El régimen penitenciario minó la salud de Gramsci, siempre precaria, y cuando fue liberado en abril de 1937, a raíz de una campaña internacional a su favor y tras conseguir una ligera reducción de la pena gracias a varias amnistías, ya estaba al borde de la muerte. Desde la prisión ya había sido trasladado a varias clínicas y murió en la

clínica Quisisana de Roma pocos días después de su liberación formal, a causa de una hemorragia cerebral. Junto a él estaba su cuñada, Tatiana Schucht, que había sido su principal apoyo durante sus años de cárcel. Su esposa, cuya salud era también bastante frágil, había permanecido en Moscú con sus hijos durante todo su encarcelamiento. Era Tatiana quien enviaba a Gramsci los cuadernos en los que Gramsci escribía. Era ella también quien le proveía de todas las pequeñas cosas agradables autorizadas por las autoridades de la cárcel; hecho que a veces provocaba discusiones entre Tatiana y Gramsci cuando él consideraba que ella había sobrepasado el límite de lo permitido a un prisionero. Gramsci se mostraba categórico cuando afirmaba que a sus carceleros no les pediría ningún favor especial, pero con idéntica firmeza insistía en lo que él consideraba eran sus derechos como prisionero según el código penal. Gramsci siguió trabajando en sus cuadernos hasta mediados de 1935, cuando su salud se deterioró hasta tal punto que ya le fue imposible escribir. Fue Tatiana quien, junto con su último compañero de celda, se aseguró que los cuadernos de la cárcel salieran camuflados de la cárcel cuando le acompañaba a las diversas clínicas, y trasladados posteriormente a Moscú para su salvaguardia.

Para entender el proyecto de Gramsci de los cuadernos de la cárcel no hay que perder de vista el compromiso político del que emergen y las circunstancias en las que fueron escritos. Eran sobre todo una intervención, la única posible para Gramsci en la celda, en lo que él consideraba la lucha fundamental entre los intereses del capital y los intereses de los oprimidos por el orden capitalista dominante. El poder podía adoptar la forma del puño de hierro de los fascistas de Mussolini o la de la mano educada y enguantada de la democracia burguesa, pero ambas eran formas del poder *capitalista*. En este capítulo se señalan algunos de los trazos básicos del proyecto intelectual global de los cuadernos de la cárcel, atendiendo a la relación de Gramsci con el marxismo, su actividad como teórico y por qué los cuadernos de la cárcel adoptaron la forma que adoptaron.

«La historia en toda su infinita variedad y multiplicidad»[4]

Pocos meses después de su arresto y encarcelamiento, y mucho antes de obtener autorización para escribir en su celda, Gramsci escribió una carta a Tatiana en la que esbozaba su plan provisional de los estudios que pensaba realizar: «Estoy obsesionado», dice, parafraseando irónicamente a Goethe, «por la siguiente idea: que habría que hacer algo "für ewig" [duradero, para la eternidad] ... querría ocuparme intensa y sistemáticamente, siguiendo un plan previo, de algún tema que me absorbiera y centrara mi vida interior» (PLI, p. 83). Y luego mencionaba cuatro temas de estudio: los intelectuales italianos, la lingüística comparada, Pirandello y la novela por entregas y el gusto popular en literatura. Los cuatro temas presentaban un elemento homogéneo, «el espíritu creativo del pueblo, en sus diversas fases y grados de desarrollo...» (PLI, p. 84). Si bien los cuadernos de la cárcel analizan muchos otros temas, y el estudio de Pirandello nunca llegó a materializarse, en todos los cuadernos aflora un interés por «el espíritu creativo del pueblo», esto es, por el modo en que el pueblo italiano (los intelectuales y la masa del pueblo), en diferentes momentos y lugares, ha entendido e imaginado las circunstancias en que viven, y el papel de esos imaginarios en la historia italiana.

Lo que Gramsci plantea en este esbozo preliminar de sus estudios en la cárcel es de hecho y sobre todo un proyecto cultural, siempre y cuando entendamos la cultura en un sentido amplio. El interés de Gramsci por las cuestiones culturales está presente incluso en sus primeros escritos. Según Buttigieg, el interés del grupo de *L'Ordine Nuovo* por los asuntos culturales (recuérdese que *L'Ordine Nuovo* se autodefinía como «Revista de Cultura Socialista») se debía en gran medida a la influencia de Gramsci. En varios capítulos analizo el concepto de cultura y algunos de sus muchos y distintos significados, y examino el uso que hace Gramsci de este complejo y resbaladizo concepto. Pero antes es preciso hacerse una idea de la clase de pensador que era Gramsci, y de su manera de abordar las cuestiones que más le interesaban.

Un buen punto de partida es el interés de Gramsci por hacer algo «für ewig». ¿No es extraño que este comprometido militante político

4. «La experiencia en la que se basa la filosofía de la praxis no se puede esquematizar; es la historia en toda su infinita variedad y multiplicidad» (SPN, p. 428).

describa, aunque sea entre comillas, sus planes de estudio sirviéndose de la noción de Goethe de investigación desinteresada y «für ewig»? Lo que aquí resulta relevante es la profunda convicción de Gramsci de que por mucho que un teórico desee romper con el pasado y con las viejas ideas y los viejos lenguajes, lo nuevo es siempre una respuesta al pasado y sigue vinculado al pasado. Paradójicamente, lo nuevo, por muy revolucionario que sea, debe expresarse (si quiere ser inteligible), al menos inicialmente, a través del lenguaje y de los conceptos existentes. Gramsci, siempre atento a que sus ideas fueran accesibles, solía adoptar la estrategia de valerse de un término existente para forzar al máximo e incluso subvertir su significado. Gramsci, por así decir, «limpia de broza el lenguaje», para recrear una de las metáforas de Walter Benjamin.[5] De un modo más irónico aunque similar, utiliza deliberadamente una expresión de Goethe, «für ewig», repleta de asociaciones con el idealismo alemán que Gramsci, como Marx, rechazaba, y le da la vuelta de tal forma que, de hecho, cuestiona la posibilidad misma de un estudio noble y desinteresado más allá del contaminado mundo de la política.

Pero con la expresión «für ewig» Gramsci también llama la atención sobre una importante distinción entre sus escritos periodísticos anteriores a su encarcelamiento, según él escritos «para el día», como le dice a Tatiana en otra carta posterior (PLII, p. 66), y sus estudios más profundos, exhaustivos. La diferencia estaba entre escribir artículos a menudo polémicos en el contexto de las luchas del día a día en el seno del partido socialista, luego el partido comunista, ambos divididos por las discusiones casi siempre ácidas sobre la estrategia y la táctica, y la indagación, menos perentoria, de temas desde una perspectiva más amplia y en general más «erudita» propiciada por su aislamiento en la prisión.[6] Gramsci siempre fue muy consciente de la gran diferencia existente entre el análisis que busca un mejor conocimiento fundamental, teórico de las realidades políticas, sociales y económicas (a menudo del pasado, lo cual permite el lujo de la retrospección), basado en una rigurosa investigación, y el análisis es-

5. Anne Showstack Sassoon examina de manera harto interesante este aspecto de la estrategia analítica de Gramsci en «Gramsci's Subversion of the Language of Politics» (Sassoon, 2000).
6. Véase PNI, pp. 9-11, para el análisis de Buttigieg de la carta donde figura el «für ewig».

tratégico que requiere el mundo mucho más caótico de la política cotidiana. Para él, estas dos formas de análisis son igualmente necesarias. Lo que importa sobre todo es comprender las formas de interacción entre una y otra. Como escribiría en una Nota sobre sus estudios históricos:

> ... tales análisis no pueden ni deben convertirse en un fin en sí mismo (a menos que se escriba un capítulo de historia del pasado) y que adquieren un significado sólo en cuanto sirven para justificar una acción práctica, una iniciativa de voluntad. Ellos muestran cuáles son los puntos de menor resistencia donde la fuerza de la voluntad puede aplicarse de manera más fructífera, sugieren las operaciones tácticas inmediatas, indican cómo se puede lanzar mejor una campaña de agitación política, qué lenguaje será el mejor comprendido por las multitudes, etc. (SPN, p. 185).

En otras palabras, el análisis «für ewig» que Gramsci, el militante comprometido, tenía en mente era importante en la medida en que podía arrojar luz sobre las luchas políticas contemporáneas, pero aunque podía *sugerir* estrategias políticas, no podía proporcionar ningún tipo de respuestas predeterminadas. En este sentido es distante y «desinteresado».

Si las ideas iniciales de Gramsci sobre sus estudios en la cárcel enfatizan los temas de cultura en un sentido amplio, el significado de cultura en Gramsci hay que entenderlo en un marco marxista. Para Gramsci, la cultura y la clase hunden sus raíces en las propias relaciones básicas de poder. Tal como trataré de demostrar, el marxismo de Gramsci puede ser un marxismo sumamente flexible que poco o nada tiene que ver con los rígidos dogmas que caracterizarían el estalinismo de la Unión Soviética, pero aun así es importante subrayar que Gramsci consideraba su proyecto intelectual de los cuadernos de la cárcel arraigado en el marxismo, igual que su actividad política antes de su arresto. Para Gramsci era un axioma, por ejemplo, que el motor de la dinámica de la historia son las relaciones económicas fundamentales de la sociedad, a las que Marx denominó base o infraestructura. No es que viera en ellas una simple relación causa-efecto entre la estructura económica y las realidades sociales concretas que se desarrollan en sociedades concretas en momentos concretos. Para

Gramsci, el problema que había que estudiar era precisamente la propia relación, y la pregunta fundamental es, a su juicio, «cómo surge el movimiento histórico en la base estructural? ... Este es el quid de todas las preguntas que se han planteado en torno a la filosofía de la praxis» (SPN, pp. 431-432). La filosofía de la práxis es el término que Gramsci suele utilizar en sus cuadernos de la cárcel para referirse al marxismo. Adoptó el término de Antonio Labriola (1843-1904), uno de los primeros y más originales estudiosos del marxismo cuya obra tuvo un considerable impacto en el marxismo de Gramsci. Gramsci utilizaba diversos circunloquios para no levantar las sospechas de los censores de la cárcel que leían todo cuanto él escribía —para referirse, por ejemplo, a Lenin (cuyo nombre completo era Vladimir Ilich Lenin) hablaba de Ilich—, y el término filosofía de la praxis se ha interpretado a menudo como uno de ellos. Pero esta hipótesis ha sido drásticamente rechazada por algunos estudiosos gramscianos que afirman que en realidad describe con precisión su forma de entender el marxismo.[7] Es indudable que, aunque Gramsci apenas tuvo acceso directo a las obras de Marx desde la cárcel, Marx está presente en todos los cuadernos. Las *Tesis sobre Feuerbach*, *El manifiesto comunista*, la *Contribución a la crítica de la economía política* y *La Sagrada Familia* fueron, al parecer, especialmente importantes para Gramsci.

Si bien Gramsci consideraba las relaciones económicas básicas determinantes en última instancia de la sociedad y, aunque, contrariamente a las tesis de muchos comentaristas, como recuerda Buttigieg, dedicó un importante espacio en los cuadernos de la cárcel a los temas económicos, también se mostró sumamente crítico con el determinismo economicista, por lo general bastante burdo, que prevalecía entre su generación de marxistas. El siguiente comentario muestra su menosprecio hacia este tipo de reduccionismo:

> En su forma más difundida de superstición economicista, la filosofía de la praxis pierde gran parte de sus posibilidades de expansión cultural en la esfera superior del grupo intelectual, mientras que las gana en-

7. Esta tesis se desarrolla de forma convincente en la Introducción a la edición completa alemana de los cuadernos de la cárcel (Haug *et al.*, 1994). Esta sección de la Introducción ha sido publicada en una traducción inglesa en Haug (2000).

tre las masas populares y entre los intelectuales de medianos alcances que no quieren fatigar su cerebro pero desean aparecer como muy astutos. Como escribe Engels, es muy cómodo para muchos creer que pueden procurar, a buen precio y sin fatiga alguna, meterse en el bolsillo toda la historia y toda la ciencia política y filosófica concentrada en unas pocas formulitas (SPN, p. 164).

Una de las formas que tenía Gramsci de analizar el carácter de un acontecimiento político, una relación social, un grupo social, etc., determinados, era delucidando si estaba o no vinculado «orgánicamente» a lo fundamental, la estructura económica básica de la sociedad. «Orgánico» es un término muy importante en el vocabulario de Gramsci. Continuamente comparaba lo orgánico con lo no orgánico, como en estos ejemplos que siguen (en todos ellos la cursiva es mía). Los dos primeros proceden de una Nota sobre «La organización de la educación y de la cultura»:

La crisis del programa y de la organización escolar, o sea de la orientación general de una política de formación de los modernos cuadros intelectuales, es en gran parte un aspecto y una complicación de la crisis *orgánica* más comprehensiva y general (SPN, p. 26).

También se puede observar cada vez más que los órganos deliberantes tienden a distinguir su actividad en dos aspectos «orgánicos», la actividad deliberativa, que les es esencial, y la técnico-cultural, por la que los expertos examinan previamente y analizan las cuestiones a resolver. Esta actividad ha creado ya todo el cuerpo burocrático de una nueva estructura, ya que junto a los oficios especializados de elementos competentes que preparan el material técnico para los cuerpos deliberantes, se crea un segundo cuerpo de funcionarios más o menos «voluntarios» y desinteresados, seleccionados en la industria, en la banca y en las finanzas. Este es uno de los mecanismos por los cuales la burocracia de carrera acabó por controlar los regímenes democráticos y los parlamentos; ahora el mecanismo se va extendiendo *orgánicamente* y absorbe en su círculo a los grandes especialistas de la actividad práctica privada, y así controla los regímenes y las burocracias. Se trata de un desarrollo *orgánico* necesario que tiende a integrar el personal especializado en técnica política con el personal especializado en las cuestiones concretas de la administración de las actividades prácticas esenciales de las grandes y complejas sociedades nacionales modernas. Toda tentativa de exorcizar esta tendencia desde fuera no puede producir más que prédicas morales y lamentaciones retóricas (SPN, pp. 27-28).

Pero quizá el mejor uso conocido que hace Gramsci de «orgánico» aparece en su distinción entre intelectuales orgánicos y tradicionales. Aunque el tema se analiza en profundidad en el capítulo 6, aquí sólo pretendo ofrecer un par de citas para ilustrar el uso de Gramsci del concepto de «orgánico» en este contexto:

Se puede observar que los intelectuales «orgánicos» que cada nueva clase crea junto a ella y forma durante su desarrollo son en general «especializaciones» de aspectos parciales de la primitiva actividad del nuevo tipo social nacido de la nueva clase (SPN, p. 6).

Se podría medir la «organicidad» de los distintos estratos intelectuales y su conexión más o menos estrecha con un grupo social fundamental, fijando una gradación de las funciones y de las superestructuras de abajo arriba (desde la base estructural hacia arriba) (SPN, p. 12).

Para aprehender la esencia de lo que Gramsci entiende por «orgánico» conviene recordar su formación filológica y el significado de «orgánico» en filología: «Perteneciente a la estructura etimológica de una palabra; no secundario ni fortuito». Se trata de una distinción primordial en el marxismo de Gramsci, que le permite distinguir entre aquello que está efectivamente condicionado por las fuerzas económicas fundamentales y todas las diversas e impredecibles contingencias de la historia. Es evidente que esta clara distinción no refleja de manera simple el confuso desorden de la realidad, pero puede ser una guía útil para orientarse a través de ese confuso desorden.

Para Gramsci, los planteamientos de Marx y de Engels son puntos de partida, un marco para plantear preguntas importantes, pero las respuestas a esas preguntas en contextos concretos requieren un arduo y meticuloso análisis de las realidades empíricas más relevantes. Lo que la teoría por sí sola puede decirnos acerca de las sociedades existentes tiene sus límites: «La experiencia en la que se basa la filosofía de la praxis no se puede esquematizar; es la historia en toda su infinita variedad y multiplicidad...».

Ciertas realidades económicas fundamentales pueden entreabrir determinadas posibilidades, pero no se puede saber de antemano si se

aprovecharán o no. Para que así ocurra hay que identificar estas posibilidades y plasmarlas en movimientos políticos reales. Uno de los pensadores más interesantes para Gramsci, y al que dedicó buena parte de sus cuadernos de la cárcel, era el gran teórico político italiano del Renacimiento Nicolás Maquiavelo.[8] Lo que más le fascinaba de este pensador era sobre todo su vertiente como teórico de un proceso histórico concreto (la creación de un Estado nacional italiano) que Italia pudo adoptar en la época de Maquiavelo pero no lo hizo. Así lo explicaba en una carta a Tatiana donde comentaba la gran cantidad de artículos dedicados al 400 aniversario de la muerte de Maquiavelo:

> Me ha sorprendido el que ningún autor del centenario haya relacionado los libros de Maquiavelo con el desarrollo de los estados en toda Europa durante aquel mismo período histórico ... No han advertido que Maquiavelo fue el teórico de los estados nacionales gobernados por las monarquías absolutas, es decir, que él en Italia teorizó lo que Isabel realizó enérgicamente en Inglaterra, Fernando el Católico en España, Luis XI en Francia e Iván el Terrible en Rusia, aunque no conocía bien, ni podía conocer, algunas de esas experiencias nacionales, que en realidad representaban el problema histórico propio de la época que Maquiavelo tuvo el genio de intuir y de presentar de manera sistemática (PLI, p. 153).

Este sentido de la historia como abanico de posibilidades explica la importancia que Gramsci concedía tanto a las ideas como a la voluntad política. Transformar las posibilidades históricas en realidades exige el reconocimiento de estas posibilidades y su articulación en forma de discursos convincentes capaces de movilizar grandes masas de gente y convencerles de que ciertas acciones no son sólo posibles, sino también deseables, o inevitables, o la voluntad de Dios, o la lógica de la historia, etc. Nada es inevitable en la historia:

> En realidad sólo la lucha se puede prever «científicamente», pero no los momentos concretos de esa lucha, que sólo pueden ser el resultado de fuerzas opuestas en continuo movimiento ... En realidad se puede «prever» el alcance de nuestras acciones, el alcance de la aplicación de

8. *Hegemony and Power: On the Relation between Gramsci and Machiavelli*, de Benedetto Fontana, es una excelente indagación sobre Gramsci y Maquiavelo.

> un esfuerzo voluntario que así contribuye concretamente a crear el resultado «previsto». La predicción se revela no como un acto científico, sino como la expresión abstracta del esfuerzo realizado, la manera práctica de crear una voluntad colectiva (SPN, p. 438).

Si una idea es compartida por suficiente gente se convierte en una fuerza material. *L'Ordine Nuovo* llevaba en su cabecera el lema «pesimismo del intelecto, optimismo de la voluntad». Gramsci lo había adoptado del socialista francés Romain Rolland, y resume muy bien la filosofía política de Gramsci. Si bien es preceptivo realizar un análisis lúcido y totalmente realista de una determinada situación política, la acción política efectiva, especialmente por parte de los no pertenecientes a la élite dominante, precisa de una voluntad política capaz de crear la posibilidad del éxito:

> Todo filósofo está inevitablemente convencido de que expresa la unidad del espíritu humano, es decir, la unidad de la historia y de la naturaleza; de hecho, si no tuviesen tal convicción los hombres no actuarían, no crearían nueva historia, las filosofías no se podrían convertir en «ideologías» y no podrían asumir en la práctica la granítica compacidad fanática de las «creencias populares», que adquieren la misma energía que las «fuerzas materiales» (SPN, p. 404).

Otra forma de describir esa transformación de las ideas y creencias en «fuerzas materiales» capaces de actuar en la historia es su difusión más allá de un grupo limitado de intelectuales, hasta que esas ideas y creencias acaban formando parte de una cultura general.

El propio Gramsci estaba inmerso en la vasta cultura marxista de su época, y como toda cultura, ésta en particular poseía sus propias formas de expresión y su propio léxico. Comprender lo que el concepto de cultura en general significaba para Gramsci implica sumergirse, al menos en parte, en su paisaje intelectual general. Por esa razón en el presente libro utilizo a veces de forma deliberada lo que podría parecerles a algunos lectores un lenguaje marxista algo trasnochado, precisamente porque forma parte de ese paisaje intelectual que Gramsci teorizó y describió.

Ahora quisiera volver al punto mencionado antes acerca de «desbrozar el lenguaje contra el grano» de Gramsci. En mi opinión, uno de los aspectos más interesantes del enfoque de Gramsci del aná-

lisis de la sociedad es su forma de cuestionar y problematizar continuamente conceptos amplios y abstractos tales como «cultura», «nación», «Estado» y «democracia». Para Gramsci, el significado de estos conceptos siempre es contingente y depende del contexto en que se están utilizando y de las preguntas concretas que se formulan. Ya era así en el joven Gramsci. En 1918, por ejemplo, escribe en uno de sus primeros artículos de prensa:

> ¿Por qué el sarcasmo barato de Camillo Prampolini acerca de los «intérpretes» del proletariado que son incapaces de hacerse entender por los proletarios? Porque Prampolini, con toda su buena intención y sus reglas empíricas, piensa en abstracciones. El proletariado es una construcción práctica: en realidad lo que hay son proletarios individuales, más o menos cultos, más o menos equipados por la lucha de clases para comprender los conceptos socialistas más sofisticados (SCW, p. 32).

Más tarde, en los cuadernos de la cárcel, Gramsci afirma que una de las principales contribuciones del marxismo como teoría de la sociedad es su rechazo de las abstracciones rimbombantes y, en última instancia, vacías como «el hombre en general».

> La filosofía de la práxis es ... la plena consciencia de las contradicciones, y gracias a ella el filósofo, entendido individualmente o como grupo social, no sólo comprende las contradicciones, sino que se ve a sí mismo como un elemento de la contradicción y eleva este elemento a principio de conocimiento y, por lo tanto, de acción. *El «hombre en general», cualquiera que sea la forma en que se presente, es negado y todos los conceptos dogmáticamente «unitarios» se diluyen y se destruyen en tanto que expresiones del concepto de «hombre en general» o de la «naturaleza humana» inmanente a todo hombre* (SPN, pp. 404-405).

En otra Nota sobre el tema de la lengua, Gramsci llama la atención sobre el problema de las fronteras «nacionales»:

> El hecho lingüístico, como todo hecho histórico, no puede tener fronteras nacionales estrictamente delimitadas ... la historia es siempre «historia mundial» y ... existen historias particulares sólo en el marco de la historia mundial ... la lengua nacional es impensable fuera del marco de las lenguas que influyen en ella a través de numerosos canales difíciles de controlar. (¿Quién puede controlar las innovaciones lingüísticas que introducen los emigrantes que regresan, los viajeros, los lectores de periódicos y de lenguas extranjeros, los traductores, etc.?) (SCW, p. 181).

En su análisis de la sociedad italiana y de la historia italiana contemporáneas, Gramsci siempre trata de comprender las realidades empíricas efectivas en toda su mutante confusión y de no encasillarlas en rígidos marcos teóricos predeterminados. No es que Gramsci rechace la teoría; él creía apasionadamente que aquellos que desean cambiar el mundo tienen que conocerlo y para ello la teoría es necesaria. Lo que rechazaba era la teoría que se había separado y distanciado de la realidad concreta de la historia real. En una Nota titulada «Contra el bizantinismo», Gramsci dice:

> Se plantea el problema de si una verdad teórica, cuyo descubrimiento correspondía a una práctica concreta, puede generalizarse y universalizarse a toda una época histórica. La prueba de su universalidad consiste precisamente en 1) su capacidad de convertirse en un estímulo para conocer mejor la realidad concreta de una situación distinta de la situación en que ha sido descubierta (esta es la principal medida de su fecundidad); 2) una vez estimulado y coadyuvado a ese conocimiento de la realidad concreta, su capacidad para incorporarse a esa misma realidad como si originalmente fuera una expresión de ella. En esta incorporación radica precisamente su universalidad real, y no sólo en su coherencia lógica o formal, o en el hecho de ser un instrumento polémico útil para confundir al enemigo ... toda verdad, aunque sea universal ... debe su efectividad al hecho de venir expresada en el lenguaje adecuado a las situaciones concretas. Si no puede expresarse en esos términos específicos, es una abstracción bizantina y escolástica, sólo válida para los demagogos (SPN, p. 201).

Para Gramsci, conceptos como «proletariado», «campesinado» o «nación» son siempre «constructos prácticos» que pueden ayudar al teórico a comprender la realidad concreta, pero no las entidades existentes *en* esa realidad. Por ejemplo, hacia el principio de «Aspectos de la cuestión meridional», que en esencia es una argumentación en favor de la necesidad de una alianza entre los obreros y los campesinos, Gramsci insiste en que en Italia no existe *el* campesino,

sino sólo diferentes sectores del campesinado con sus propias historias particulares que les han dado forma de muchas maneras. Afirma, por ejemplo, que «la cuestión campesina en Italia está históricamente determinada; no es "la cuestión campesina y agraria en general", sino que en Italia la cuestión campesina, en virtud de la tradición italiana concreta y del desarrollo concreto de la historia italiana, ha adoptado dos formas típicas y particulares...» (SPWII, p. 443). Y más adelante en ese mismo ensayo describe detalladamente el complicado entramado social de la Italia rural, un entramado que todo grupo político que pretenda movilizar a grupos específicos de campesinos debe conocer.

Básicamente, para Gramsci, los fenómenos que dan pie a conceptos teóricos útiles que, como él dice, son «una expresión» de aquéllos no son nunca entidades acotadas de una forma simple o directa, sino que forman un conjunto de relaciones yuxtapuestas cuyos límites varían según el punto de vista que se adopte. Es importante que esto quede claro. Gramsci no creía en un mundo carente de estructura donde todo fluye sin cesar. El hecho de escribir sus cuadernos como lo hizo, sentado en una celda fascista y con cada página sujeta al sello del censor, no le impidió conocer la realidad de ciertas estructuras de poder. Como dice en «Elementos de política», «los primeros en ser olvidados son justamente los primeros elementos, las cosas más elementales ... El primer elemento es que existen realmente gobernados y gobernantes, dirigentes y dirigidos» (SPN, p. 144). Para Grasmci, entre los «gobernados» y los «dirigidos» estaban los obreros (o proletarios) y los campesinos, y en determinados contextos considera que *sí es* apropiado referirse al proletariado, o a los campesinos, como grupo. Acaba «Aspectos de la cuestión meridional», por ejemplo, de la manera siguiente: «... sólo dos fuerzas sociales son esencialmente nacionales y portadoras del futuro: el proletariado y los campesinos».

Una vez esbozadas algunas de las grandes líneas del marxismo gramsciano, en la sección final de este capítulo quiero referirme a la forma de los cuadernos de la cárcel. ¿Qué tipo de texto acabó Gramsci por crear «für ewig»?

«... Algo "für ewig"»

Una vez obtenido el permiso para escribir en la celda, Gramsci se puso de inmediato a trabajar intensamente en sus cuadernos, pese a su mala salud y a las frecuentes recaídas. Cuando al final ya estaba demasiado enfermo para continuar, había dejado escritos más de treinta cuadernos. Pero cuando escribía los cuadernos Gramsci no terminaba uno para pasar luego al siguiente, sino que utilizaba diferentes cuadernos para trabajar sobre temas distintos y a menudo en más de un cuaderno a la vez. Pero no siempre resulta evidente por qué una determinada Nota aparece en un cuaderno y no en otro. Son básicamente una serie de notas, no un trabajo acabado, ni siquiera una recopilación de ensayos acabados. Como dice Buttigieg, todas las notas son provisionales, y es evidente que «ninguna de las partes de los cuadernos estaban destinadas (y mucho menos listas) para ser publicadas por su autor» (PNI, p. X). Los cuadernos de la cárcel son esencialmente algo muy parecido a los fragmentos de un gran tapiz donde las distintas piezas parecen partes de un todo, pero sin que se advierta de inmediato cómo encajan unas con otras.

Esa fragmentación es una de las razones de la «dificultad» de los cuadernos de la cárcel. Es probablemente el motivo principal de que los antropólogos que utilizan los cuadernos tiendan a beber de fuentes secundarias, como Raymond Williams o Stuart Hall, en lugar de ir a los propios cuadernos. Una explicación posible de esa fragmentación, según algunos autores, serían las condiciones en que fueron escritos: escribir en una cárcel fascista, teniendo que pedir a sus carceleros permiso cada vez que quería trabajar en un cuaderno, sabiendo que cada página sería escrutada y tamponada por los censores de la cárcel, y dependiendo casi siempre de su memoria de las fuentes más relevantes dada la imposibilidad de acceder a una biblioteca especializada, son factores que sin duda alguna habrían obligado a Gramsci a limitarse a realizar tan sólo una serie de notas provisionales.

Sin duda hay algo de cierto en ello. Gramsci fue siempre un estudioso muy concienzudo. La educación académica que había recibido la había logrado gracias al trabajo duro y sentía un enorme respeto por el trabajo minucioso del estudioso serio. En algunas cartas a Tatiana quiere distanciarse de sus primeros textos periodísticos, y en

una de ellas dice: «En diez años de periodismo escribí suficentes líneas como para llenar quince o veinte volúmenes de 400 páginas cada uno, pero se escribieron para el día y, en mi opinión, habían de morir con el día. Siempre me he negado a autorizar la publicación de una antología de aquellos artículos, ni aun reducida» (PLII, p. 66). Y en otra carta a Tatiana, también se refería a sus «Aspectos de la cuestión meridional», el ensayo en el que estaba trabajando en el momento de su arresto —y, por lo tanto, ampliamente reconocido, en palabras de Buttigieg, como «una contribución sumamente valiosa a la teoría sociopolítica como tal» (PNI, p. 22)— como un «ensayo sumamente apresurado y superficial» (PLI, p. 83). Los propios cuadernos están llenos de acotaciones parecidas acerca de su carácter provisional. Gramsci era implacablemente hostil hacia todo tipo de diletantismo y lo último que pretendía elaborar eran reflexiones «inspiradas» pero sin fundamento, por brillantes que fueran. Esa hostilidad aparece con fuerza en una carta de Gramsci a Giuseppe Berti, internado como Gramsci en la isla de Ustica durante los meses posteriores al arresto de Gramsci. Berti y Gramsci, junto con otros prisioneros políticos, habían fundado una escuela para los prisioneros de Ustica, y tras el traslado de Gramsci a Milán, Berti le escribió pidiéndole consejo sobre la organización de la escuela. Gramsci contestó con la sequedad que le era característica: «Me resulta difícil aconsejarte, o soltar, como tú dices, una serie de "inspiradas" ideas. Creo que habría que dejar la inspiración al margen y pasar a aplicar el método aprendido a través de las experiencias más concretas y de la autocrítica objetiva o desapasionada» (PLI, p. 119). Al abordar los cuadernos de la cárcel es importante diferenciar las acotaciones de un estudioso sumamente escrupuloso, siempre consciente de sus carencias respecto a su idea de un estudio riguroso, de lo que Gramsci plasmó efectivamente en los cuadernos. Y en este sentido, comprender la esencia del proyecto de Gramsci en los cuadernos de la cárcel y su manera de tratar las cuestiones que le interesaban es tan importante para explicar su carácter fragmentario como las difíciles condiciones en que fueron escritos.

En los cuadernos, Gramsci aborda una amplia gama de temas que superan con mucho los enunciados en su carta original a Tatiana. La forma en que se desarrolló su proyecto cuando empezó a trabajar en él está estrechamente unida a su peculiar visión del marxismo. Para Gramsci, el marxismo era una ciencia de la historia en la que,

como escribe en una Nota, «no se puede separar la política y la economía de la historia, incluso los aspectos especializados de la ciencia política, del arte y de la ciencia económica ... los conceptos generales de la historia, la política y de la economía se articulan en una unidad orgánica...» (SPN, p. 431). El proyecto básico de Gramsci en los cuadernos era la indagación de esa unidad orgánica en el contexto concreto de Italia, aunque comprender Italia implicara necesariamente comprender la relación de Italia con el contexto global. Pero es evidente que un proyecto tan amplio sólo podía llevarse a cabo dividiéndolo en partes más pequeñas y manejables. Y una forma de hacerlo fue eligiendo determinados temas, por ejemplo, «los intelectuales» o «la cultura popular», como proponía en su primera carta a Tatiana, y reuniendo una serie de Notas sobre cada tema. Su práctica de trabajar en una serie de cuadernos simultáneamente, con distintos cuadernos para diferentes temas, fue una estrategia que le sirvió para ordenar sus reflexiones. En una carta en la que pedía a Tatiana que le enviara más cuadernos le advertía que éstos no tuvieran «demasiadas páginas —40-50 como máximo— para que no acaben convirtiéndose en misceláneas cada vez más confusas y embarulladas. Me gustaría contar con esos pequeños cuadernos precisamente para poder reorganizar estas notas, y dividirlas por temas y sistematizarlas» (PNI, p. 37). Pero no por ello olvidaba la existencia de lazos «orgánicos» entre los distintos temas, ni dejaba de ser consciente de que las reflexiones sobre un tema determinado podían muy bien entroncar con otro, desde una perspectiva ligeramente distinta.

El hecho básico de que el propio Gramsci considerara que, en última instancia, estaba abordando una «unidad orgánica», unido a sus rigurosas normas académicas, también favorecía que un tema se fuera ampliando hasta incluir nuevas líneas de investigación. Una carta a Tatiana escrita en agosto de 1931 (PLII, pp. 50-53) es muy reveladora respecto a su manera de entender las exigencias y los requisitos de todo estudioso digno de tal nombre. Empieza explicando cómo en una determinada fase el trabajo riguroso sobre un tema se transforma «en una fase de documentación y luego en una fase de trabajo y elaboración que requiere grandes bibliotecas». Y menciona un ejemplo de cómo un tema puede ir ampliándose hasta alcanzar proporciones casi inmanejables. Merece la pena citar este párrafo en su totalidad porque ilustra a la perfección la forma que tiene Gramsci de abordar los temas

que le preocupaban. El ejemplo que Gramsci menciona son los intelectuales italianos, y como tales parte de su interés por el Estado y por «el desarrollo histórico del pueblo italiano». Escribe:

> Aunque uno se limite a las líneas esenciales de la investigación, ésta no deja de ser un trabajo formidable. Hay que retroceder inevitablemente al Imperio romano y a la primera concentración de intelectuales «cosmopolitas» («imperiales») que produjo; y luego estudiar la formación de la organización papal-cristiana que incorpora al legado del cosmopolitismo intelectual imperial una forma «de castas» europea, etc. Sólo así, en mi opinión, es posible explicar que sólo después del siglo XVIII, es decir, tras el inicio de las primeras luchas jurisdiccionales entre la Iglesia y el Estado, puede hablarse realmente de intelectuales italianos «nacionales»; hasta entonces, los intelectuales italianos eran cosmopolitas, realizaban una función universalista y anacional (tanto para la Iglesia como para el Imperio), ayudaban a organizar otros estados nacionales en calidad de técnicos o especialistas, ofrecían «personal ejecutivo» a toda Europa, y no formaban una categoría nacional, como un grupo especializado de clases nacionales. Como puedes ver, este tema podría ocupar toda una serie de ensayos, pero para ello hay que llevar a cabo una intensa investigación académica. Y lo mismo puede decirse de otros estudios. Tampoco debes olvidar que el hábito de la rigurosa disciplina filológica que adquirí durante mis años de universidad quizá me haya dejado una dosis excesiva de escrúpulos metodológicos (PLII, p. 52).

Una forma de ver la serie de Notas que componen los cuadernos de la cárcel es considerarlas como un medio para poder superar sus «escrúpulos metodológicos». En todos los cuadernos encontramos comentarios como éste:

> Revisa estas tesis. No olvides que, por lo general, todas estas notas son provisionales y que se han escrito tal como fluyen de la pluma: hay que revisarlas y corregirlas con todo detalle porque sin duda contienen imprecisiones, anacronismos, enfoques equivocados, etc., que no implican un malhacer porque las notas tienen la sola función de rápidos memoranda (citado en PNI, p. 33).

Con este tipo, muy frecuente, de advertencias parece que Gramsci trata no sólo de tranquilizarse a sí mismo, sino de recordarnos a no-

sotros, sus lectores, que ésta no es su última palabra, que siempre podría decirse mucho más, que vistas desde otro ángulo las cosas podrían ser diferentes, etc. Esta flexibilidad hace que los cuadernos de la cárcel sean, por un lado, difíciles de encasillar definitivamente —algo que ha frustrado a algunos autores—[9] y, por otro, extraordinariamente ricos y sugerentes para quienes deseen inspirarse en Gramsci en diferentes lugares y momentos. Al mismo tiempo, la forma de nota adoptada por Gramsci dificulta en extremo el compendio satisfactorio de los cuadernos. En última instancia, si se quiere comprender la esencia del proyecto de Gramsci en los cuadernos de la cárcel, hay que leer los propios cuadernos.

Una última característica importante del estilo analítico de Gramsci que quiero mencionar es su talante profundamente dialógico: Gramsci escribe como si participara en una perpetua conversación. Se refiere a ello cuando habla de sí mismo en una carta de 1930 a Tatiana:

> Si le envías [a Giulia Schucht, la esposa de Gramsci][10] también esta [carta], sabrá de mi deseo, que expresa una auténtica necesidad psicológica que no puede reprimir. Quizá sea porque toda mi formación intelectual ha sido de orden polémico; pensar incluso «desinteresadamente» es difícil para mí, es decir, estudiar por estudiar. Sólo en muy contadas ocasiones me concentro en una línea concreta de reflexiones y encuentro, por así decir, en las cosas mismas el interés suficiente para dedicarme a analizarlas. Por lo general, *necesito empezar desde un punto de partida dialógico o dialéctico, de lo contrario no siento ningún estímulo intelectual.* Como te dije una vez, no me gusta dar palos de ciego; *quiero sentir a un interlocutor o un adversario concreto...* (PLI, p. 369; la cursiva es mía).

En los cuadernos, Gramsci tuvo muchos interlocutores. En sus escritos discutía, cuestionaba, respondía, etc., a un vasto elenco de personas, desde los autores de artículos mediocres en periódicos y revistas a los que Gramsci podía acceder desde la cárcel, hasta las grandes fi-

9. Incluso los editores de *Selections from the Prison Notebooks* lamentan, por ejemplo, que «Gramsci no lograra dar con una única concepción plenamente satisfactoria de la "sociedad civil" o del Estado» (SPN, p. 207).
10. Giulia Schucht tenía muchos problemas de salud y su correspondencia con Gramsci fue bastante irregular, algo que angustiaba a Gramsci.

guras intelectuales, como Croce. A veces este talante, y sobre todo el hecho de que Gramsci entablara estas conversaciones hace más de sesenta años y de que más de un debate se haya perdido en las brumas de la historia, hace que la lectura de los cuadernos de la cárcel se parezca a la voz de sólo un lado de una conversación telefónica. Por lo tanto, cuando examino las disquisiciones gramscianas sobre la «cultura» trato de ofrecer información sobre algunos de sus «interlocutores y adversarios» más relevantes.

En este capítulo me he referido al marxismo de Gramsci que, en mi opinión, subyacen en todo su discurso. Pero también he mencionado que el marxismo de Gramsci no es en absoluto rígido ni dogmático, sino un marxismo que contempla la totalidad del ámbito de las ideas, creencias y discursos de forma general, no como meros epifenómenos de la infraestructura económica, sino como una parte integral, o para usar el término de Gramsci, como una parte orgánica de aquélla. De modo que terminaré este capítulo reproduciendo un fragmento de una Nota sobre la influencia de determinados conceptos sobre la realidad. Esta Nota es también un buen ejemplo del estilo polémico de Gramsci. Su interlocutor es el filósofo Bertrand Russell:

> Recuérdese también el ejemplo que da Bertrand Russell en una de sus obras. Dice así, poco más o menos: «Sin la existencia del hombre en la Tierra no podemos pensar en la existencia de Londres y Edimburgo, pero podemos pensar en la existencia de dos puntos en el espacio donde hoy se encuentran Londres y Edimburgo, uno al norte y otro al sur». Se puede objetar que sin pensar en la existencia del hombre no se puede pensar que se «piensa», no se puede pensar en general en ningún hecho o en ninguna relación que sólo existan cuando existe el hombre. ¿Qué significaría norte/sur, este/oeste sin el hombre? Son relaciones reales, pero no existirían sin el hombre y sin el desarrollo de la civilización. Es evidente que el este y el oeste son construcciones arbitrarias, convencionales, es decir, históricas, porque fuera de la historia real todo punto de la Tierra es este y oeste al mismo tiempo. Esto puede verse claramente por el hecho de que estos términos han cristalizado no desde el punto de vista de un hipotético y melancólico hombre en general, sino desde el punto de vista de las clases cultas europeas que los han hecho aceptar por todos gracias a su hegemonía mundial. Japón es el Extremo Oriente no sólo para Europa, sino quizá también para el americano de California y para el mismo japonés; éste, por la influencia de la cultura política inglesa, podrá llamar a Egipto Próximo Oriente. De este modo, a través del contenido histórico que se ha ido aglutinando al término geográfico, las expresiones oriente y occidente han terminado por indicar determinadas relaciones entre diversos complejos de civilización. Los italianos, por ejemplo, hablan a menudo de Marruecos como un país «oriental», para referirse a la civilización musulmana y árabe. Sin embargo, estas referencias son reales, corresponden a hechos reales, permiten viajar por tierra y mar y llegar a donde se quería ir precisamente, permiten «prever» el futuro, objetivar la realidad, comprender la objetividad del mundo exterior. Lo racional y lo real se identifican (SPN, pp. 447-448).

3.
Antropología y cultura: algunas hipótesis

> El talento especial de Cuvier fue reconstruir un megatherium o un mastodonte a partir de un huesecillo minúsculo, pero también puede ocurrir que a partir de un trocito de la cola de un ratón se pueda reconstruir una serpiente marina (PLI, p. 302).

Prolegómenos

Este capítulo trata de la noción de cultura en antropología. Si nosotros, los antropólogos, queremos servirnos de los escritos de Gramsci sobre la cultura, es importante que clarifiquemos no sólo lo que Gramsci quiere decir cuando habla de la cultura, sino también lo que está implícito en nuestros propios usos antropológicos del término. ¿Qué postulados no formulados puede haber tras las nociones antropológicas de cultura? De entrada diré que este capítulo no es ni mucho menos una historia de la utilización del concepto de cultura en antropología. Mi propósito es bastante más modesto. Simplemente deseo llamar la atención sobre determinados postulados sobre la «cultura» que creo han planeado sobre esa historia. Algunos pensarán que esto equivale a fabricar un ser de paja ahistórico y demasiado simplificado que no hace justicia a la compleja y rica historia de la disciplina, una historia que ha deparado toda una serie de maneras distintas de entender esa entidad llamada «cultura». Y es cierto que paso por alto gran parte de esa diversidad y de ese debate. También he optado deliberadamente por centrarme en aquellos antropólogos que han

considerado la elucidación de la cultura como objetivo primordial del proyecto antropológico. Evidentemente, no estoy diciendo que los postulados que he identificado definen la noción antropológica de cultura de una manera exhaustiva. Hay otros muchos legados y corrientes intelectuales que podría mencionar. Sólo he tratado de llamar la atención sobre algunos postulados con historia que, en mi opinión, han pervivido a pesar de las muchas mutaciones que ha conocido la antropología durante los últimos cuarenta años; no en la obra de todos los antropólogos, claro está, pero en los suficientes —aunque muchas veces de modo impreciso y no reconocido— para que este ejercicio merezca la pena.

Así pues, ¿cuáles son esos postulados? En primer lugar, el de que las culturas son de algún modo *sistemas*, no necesariamente homogéneos y sin conflictos, que, sin embargo, constituyen de algún modo un todo ordenado. En segundo lugar, el de que las «culturas», también de algún modo, constituyen entidades diferenciadas y acotadas. Y en tercer lugar, el de que las sociedades cuyo estudio propició el nacimiento de la antropología como disciplina (en términos modernos, las sociedades del Sur) se caracterizan por una oposición fundamental entre «tradición» y «modernidad». Es cierto que hoy en día quizá estos postulados no tengan la misma fuerza que tuvieron en su día, y puede incluso que se las rechace explícitamente, pero aun así yo diría que todavía siguen acechando en la sombra. La importancia de esa presencia en el contexto de un análisis de la noción gramsciana de cultura reside en que, como veremos en la Segunda parte, todos ellos son postulados que derivan de una manera de entender la «cultura» radicalmente distinta de la de Gramsci. El problema para los antropólogos que leen a Gramsci es la extrema facilidad con que se da por sentado que cuando Gramsci habla de «cultura» se refiere a la «cultura» tal como siempre se ha entendido en antropología. Por esa razón, si queremos apreciar las diferencias que presenta el discurso gramsciano de la cultura, conviene empezar por clarificar parte del «sentido común»[1] que suele incorporar la noción de cultura en antropología, sobre todo porque, tratándose del sentido común, tiende a ser implícito y no explícito. Lo cual no significa, evidentemente, que *toda*

1. Véase el capítulo 5, pp. 113-136, para un análisis de la importante categoría gramsciana del «sentido común».

la antropología contenga ese bagaje. Sin embargo, y cambiando de metáforas, sigue habiendo fantasmas que aún no han sido explicitados y éste capítulo tratará precisamente de estos fantasmas.

Para ilustrar algunas de las formas en que los tres postulados que he identificado sustentan algunos de los discursos o teorías antropológicos dominantes relativos a la cultura, me he centrado concretamente en tres antropólogos, Clifford Geertz, Marshall Sahlins y Sherry Ortner. He optado por ellos porque los tres se han ocupado profusamente de la cultura y los tres han elaborado interpretaciones muy influyentes del quehacer antropológico. Si bien el significado de cultura en antropología no se reduce al sentido que se le da en las obras de Geertz, Sahlins y Ortner —y aquí sólo me baso en algunos de los textos de estos autores—, ellos articulan de un modo especialmente diáfano algunas corrientes de pensamiento predominantes en antropología. Estos tres antropólogos representan además dos generaciones de antropólogos. Geertz y Sahlins, nacidos en 1923 y en 1930 respectivamente, terminaron la carrera en los años cincuenta, mientras que Ortner, nacida en 1941, y antigua discípula de Geertz, se graduó en los turbulentos años sesenta. Me ocupo más brevemente de algunos antropólogos británicos, y utilizo un manual popular que constituye una introducción a la antropología para los estudiantes. Los manuales introductorios tienden necesariamente a ofrecer una imagen en exceso simplificada y a menudo algo desfasada de una disciplina, pero esa simplificación puede tener la virtud de poner claramente de manifiesto algunos postulados básicos que no se explicitan en las obras destinadas a un público más avanzado. En la sección final del capítulo se examinan dos obras publicadas en 1997, *Itinerarios transculturales* de James Clifford y un ensayo de Liisa Malkki, donde se sugiere que todavía hay vestigios residuales de estos postulados en la antropología contemporánea.

Una palabra complicada

Seguramente todos los antropólogos estarían de acuerdo en afirmar que la cultura ha sido uno de los conceptos centrales de la disciplina. En un ensayo muy citado, «Descripción densa: hacia una teoría inter-

pretativa de la cultura», publicado originalmente en 1973, Clifford Geertz describía la cultura como el concepto «en torno al cual emergió la disciplina de la antropología» (Geertz, 1973a, p. 4), una afirmación que muchos antropólogos probablemente aceptarían. Pero de manera paralela la forma de definir el término de cultura ha variado enormemente. En los años cincuenta, A.L. Kroeber y Clyde Kluckhorn identificaron más de un centenar de definiciones antropológicas de cultura. Y las cosas se complican si incluimos el vastísimo abanico de significados de cultura más allá de la antropología. En efecto, Raymond Williams, en su meritorio *Keywords*, consideraba la cultura como «una de las dos o tres palabras más complicadas de la lengua inglesa»; en parte «porque se ha utilizado para importantes conceptos en distintas disciplinas intelectuales y en distintos sistemas de pensamiento incompatibles entre sí» (1983, p. 87). Sin embargo, por lo que se refiere a la antropología, y pese a todos los giros y distorsiones que ha experimentado el significado asociados a la noción de cultura a lo largo de la historia de la disciplina, es posible identificar la persistencia de ciertos postulados. El hecho de centrarme en sólo algunos postulados comunes, y en su persistencia, hace que deje necesariamente de lado espacios importantes de desacuerdo y de debate, así como los cambios que han experimentado en el tiempo.

Para comprender los distintos significados de «cultura» en la disciplina de la antropología conviene tener presente la historia de la propia palabra y la relación entre los cambios de significado y los grandes contextos históricos.[2] La historia de algunos conceptos, y el proceso por el cual acaban connotando lo que connotan en determinados lugares y épocas, es indisociable de los grandes contextos históricos. Es preciso averiguar por qué se considera necesario, en esos lugares y en esas épocas dadas, *dar nombre* a ese aspecto concreto de la realidad social. Los conceptos, en especial los relacionados con la vida social, nacen del debate, de la confrontación, y en general como respuesta a los problemas percibidos; la historia de un concepto modela ese concepto de distintas formas. Por un lado, los significados que incorpora un concepto nunca son del todo inamovibles, sino que tienden a evolucionar continuamente; por otro, los significados anteriores pueden aferrarse a él y afectar a su uso posterior. Es decir, hay

2. Mi análisis aquí se basa en *Keywords* de Williams.

una continua interacción entre el contexto que da luz a los conceptos y en el que serán utilizados, y los significados relativamente estables que adoptan con el tiempo, que tienen su propia fuerza. Esta fuerza deriva del hecho de que los seres humanos perciben necesariamente su mundo tal como los nombres o los conceptos que han heredado lo definen, no totalmente pero sí en gran medida.[3]

La palabra inglesa «culture» empezó como «un nombre de procedimiento: el cuidado o la atención *de* algo, básicamente de cultivos o animales» (1983, p. 87; la cursiva es de Williams), un significado aún hoy presente en palabras como «agricultura» u «horticultura». Más tarde, «culture» también empezó a utilizarse para describir un proceso de desarrollo humano y se convirtió en su principal significado hasta principios del siglo XIX. Pero poco a poco, desde por lo menos el siglo XVII, por vías difíciles de rastrear con precisión, «culture» empezó a incorporar parte de su significado moderno. Otro término que surgió durante el siglo XVIII, y que en su origen estaba estrechamente vinculado al concepto de cultura, fue el de «civilización». A finales del siglo XVIII, la palabra «civilización», como dice Williams, «tiene detrás el espíritu general de la Ilustración, con su énfasis en el autodesarrollo humano secular y progresivo» (1983, p. 58). Ya entrado el siglo XIX, «civilización» y «cultura» se utilizaron como sinónimos. Pero es precisamente a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX cuando «culture» adopta sus significados modernos en inglés, fuertemente influidos por el significado que los términos *culture* y *Cultur* (luego escrito *Kultur*) empezaron a tener en francés y en alemán respectivamente.

La emergencia de este nuevo conjunto de significados coincide con las convulsiones históricas que tenían lugar en toda Europa en ese período histórico, cuando el pensamiento de la Ilustración irrumpía en toda Europa, la Revolución francesa abolía las viejas jerarquías y, algo más tarde, Napoleón lideraba el ejército revolucionario francés y recorría toda Europa rediseñando las fronteras nacionales. En parte como respuesta a las ideas de la Ilustración, nació una corriente de pensamiento muy diferente que se asociaría al Romanticismo. En lugar del racionalismo secular de la Ilustración, los pensadores ro-

3. El poder vinculado a la denotación de la realidad social se analiza en Crehan, 1997a, pp. 30-35.

mánticos ensalzaron las emociones, la irracionalidad y la auténtica «tradición». Además, e íntimamente asociado a las corrientes romántica e ilustrada (aunque de forma compleja y diversa en distintos países y épocas), surgieron varias formas de nacionalismo afirmando el derecho de las «naciones» a su «territorio nacional». Una de las nuevas acepciones que adoptó la «cultura» en el contexto de aquella vorágine histórica y turbulenta fue la que más tarde se convertiría en el principal significado en la antropología, es decir, la cultura entendida como «el modo de vida de un pueblo». La genealogía de la cultura como una forma de vida peculiar de un pueblo merece cierta atención, ya que creo que la noción antropológica de cultura está plagada de reminiscencias de esta historia.

En este sentido, una figura clave es el filósofo romántico alemán Johann Herder. En su obra inacabada *Ideas para una filosofía de la historia de la Humanidad* (1784-1791), Herder atacaba la teleología de la Ilustración y su visión de la historia humana como un proceso que culminaba en la cultura europea «civilizada», y afirmaba por el contrario —y esa es su ruptura radical— que no cabía hablar de «cultura» en singular sino de culturas. Para Herder, diferentes naciones y diferentes épocas tenían diferentes culturas, y en el seno de una nación había diferentes culturas asociadas a los diferentes grupos sociales y económicos. Así entendida, la «cultura» deja de ser un sinónimo de «civilización» para convertirse en una alternativa, incluso en un antónimo. Utilizada primero por los románticos, especialmente referida a las culturas «nacionales» y «tradicionales» (que tendían a verse como totalidades orgánicas), más tarde se utilizaría para contraponer las viejas culturas «auténticas», centradas en las necesidades de los seres humanos, frente a lo que tendía a considerarse el carácter mecánico de la emergente «civilización» industrial. Más adelante en este capítulo volveré al tema de esta contraposición romántica.

Para complicar aún más las cosas, también estaban quienes siguieron utilizando «cultura» y «civilización» como sinónimos hasta finales del siglo XIX. Es interesante recordar que una de las definiciones de cultura más citadas en los manuales de antropología, la de Edward Tylor en su obra *La cultura primitiva*, publicada en 1871 y considerada en general como uno de los primeros textos fundadores de la antropología moderna, dice en la versión original: «La cultura o civilización, tomada en su sentido etnográfico más amplio, es ese todo

complejo que incluye conocimientos, creencias, arte, moral, ley, costumbre y toda capacidad y hábito adquirido por el hombre como miembro de la sociedad». La definición de Tylor se inspira en otro teórico alemán, G. F. Klemm, en cuya *Historia cultural general de la humanidad* (1843-1852) abordaba la evolución de la sociedad humana desde sus orígenes hasta su culminación en la «libertad». La «cultura» como sinónimo de «civilización» cayó en desuso en el siglo XX, e hizo que la palabra civilización también se fuera omitiendo en la definición de Tylor que citaban los antropólogos.

Además de los dos principales significados, como «un proceso general de evolución intelectual, espiritual y estética» (Williams, 1983, p. 90), y como una forma de vida, ya sea de grupos específicos o de la humanidad en general, la «cultura» incorporó un tercer significado a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. La cultura empezó también a convertirse en los *productos* de la actividad intelectual y artística sobre todo. Hoy «cultura» significa para muchos sobre todo música, literatura, pintura, escultura, teatro y cine. Esta versión sería cultura entendida como «un proceso general de evolución intelectual, espiritual y estética», pero ampliada para incluir todas aquellas cosas que se supone representan esta evolución y coadyuvan a su desarrollo.

Dado este complejo y a veces contradictorio conjunto de significados, es importante resistirse a la tentación de fijar uno de ellos como el significado «correcto». Como dice Williams:

> En términos generales, lo importante son el elenco y la yuxtaposición de significados. El complejo de significados indica un discurso complejo sobre las relaciones entre el desarrollo general humano y un determinado modo de vida, y entre las obras y las prácticas del arte y la inteligencia (Williams, 1983, p. 91).

Como confío en poder demostrar en la Segunda parte, es precisamente este discurso complejo el núcleo de las indagaciones de Gramsci sobre la cultura. Pero en antropología, especialmente en Estados Unidos, el significado hegemónico de cultura ha sido el propuesto por Herder y Klemm, esto es, la cultura como «un modo de vida», una forma de entender la cultura que hunde sus raíces en el Romanticismo alemán. A esta noción antropológica de cultura se asocian los tres

supuestos ya mencionados: que las culturas son en cierto modo sistemáticas, entidades acotadas, y que existe una dicotomía fundamental entre «tradición» y «modernidad». En las próximas dos secciones señalo la presencia de estos supuestos en las obras seleccionadas de Geertz, Sahlins y Ortner, y en algunos manuales populares de antropología. También me ocupo de una influyente antología de ensayos de Victor Turner, y en la sección final de algunos textos antropológicos contemporáneos. Insisto en que se trata de una interpretación muy parcial basada exclusivamente en las constantes que he identificado. Este análisis esquemático y sucinto en absoluto hace justicia a la forma matizada y elaborada de analizar el tema de la cultura de muchos antropólogos individuales. También subrayo que no digo que esos supuestos estén necesariamente equivocados, ya que mi propósito es simplemente describir algunos elementos del sustrato común que comparten antropólogos muy diferentes respecto a la naturaleza de la «cultura» como objeto del estudio antropológico.

«... La lógica informal de la vida real»

El hecho de que las culturas sean en cierto modo totalidades regladas ha sido fundamental para la noción antropológica de cultura como «un modo de vida», con independencia de cómo se haya entendido. Roger Keesing, por ejemplo, en su artículo de 1974 publicado en *Annual Review of Anthropology* sobre las teorías de la cultura vigentes en antropología, afirma que las muchas y diversas «relecturas recientes de "cultura"», a menudo contradictorias, encajarían en cuatro grandes tipos: las culturas como sistemas adaptativos, las culturas como sistemas cognitivos, las culturas como sistemas estructurales y las culturas como sistemas simbólicos. Pese a las diferencias que pueda haber entre antropólogos tan distintos entre sí como Marvin Harris, David Schneider, Claude Lévi-Strauss y Clifford Geertz, todos parece estar de acuerdo en que las culturas son de algún modo *sistemas*. Estos sistemas culturales pueden contener elementos opuestos y contradictorios, y, en efecto, muchos antropólogos se han centrado precisamente en el conflicto y la contradicción, tanto en el seno de las distintas entidades culturales como entre ellas.

Geertz, uno de los antropólogos más influyentes de los últimos treinta años, entiende las culturas como totalidades regladas. Para Geertz, la cultura es ante todo un ámbito de creencias e ideas. Por ejemplo, tras describir en su «Descripción densa» la cultura como el concepto «en torno al cual nació la disciplina de la antropología», explica su interpretación del concepto de cultura:

> El concepto de cultura que yo propugno, y cuya utilidad tratan de demostrar los siguientes ensayos [en su *La interpretación de las culturas*] es fundamentalmente un concepto semiótico. En la creencia, con Max Weber, que el hombre es un animal atrapado en redes de significado que él mismo ha tejido, considero que cultura son precisamente esas redes, y que por lo tanto su análisis no es una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significado (1973a, p. 5).

En un ensayo anterior reeditado en *Interpretation of Cultures* (la recopilacion de los ensayos de Geertz donde apareció por primera vez «Descripción densa»), Geertz amplía su definición, aunque sin florituras metafóricas:

> El concepto de cultura que defiendo ... denota una *pauta* de significados históricamente transmitidos y plasmados en símbolos, un *sistema* de concepciones heredadas expresadas en formas simbólicas mediante las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan sus conocimientos y sus actitudes hacia la vida (1973b, p. 89; la cursiva es mía).

Así pues, según Geertz, una cultura implica una «pauta de significados», «un *sistema* de concepciones heredadas». Todos los pedazos y los retazos que unidos configuran una cultura constituirían en cierto modo un todo coherente y sistemático. Como explica luego en «Descripción densa», «el objeto distintivo» del análisis cultural es «la *lógica* informal de la vida real» (1973a, p. 17; la cursiva es mía).

Otra influyente figura de la historia reciente de la disciplina es Marshall Sahlins. Sahlins empezó su carrera como ecologista cultural, aunque más tarde adoptaría un enfoque más estructuralista inspirado en gran parte en Lévi-Strauss, y en su obra siempre ha estado muy presente la cuestión de cómo teorizar la relación entre cultura e historia. El tema general de su antología de ensayos de 1985, *Islas de*

historia, es «la afirmación de que lo que los antropólogos llaman "estructura" —las relaciones simbólicas de tipo cultural— es un objeto histórico» (1985, p. VII).[4] En todos estos ensayos, Sahlins intenta demostrar que una aproximación antropológica a la historia de las islas en cuestión (Hawaii, Fiji y Nueva Zelanda) centrada en el papel modelador de la cultura también puede incluir y teorizar el cambio. Para él, un problema clave es «la existencia dual y la interacción entre el orden cultural tal como está constituido en la sociedad y el orden cultural tal como lo vive la gente: la estructura en la convención y la estructura en la acción, la virtual y la real» (1985, p. IX). Lo que no se cuestiona es que existe «un orden cultural». Lo que Sahlins desea subrayar es que «los distintos órdenes culturales que estudia la antropología tienen sus propias historicidades» (1985, p. 53), dando por sentado que los antropólogos estudian «distintos órdenes culturales». Como dice en uno de sus ensayos, «Estructura e historia», «la experiencia social humana es la apropiación de percepciones específicas por parte de conceptos generales: una ordenación de hombres y de los objetos de su existencia según *un esquema de categorías culturales* que nunca es el único posible...» (1985, p. 145; la cursiva es mía). Sahlins se apresura a aclarar que no hay nada inevitable en una determinada cultura, pero al mismo tiempo parece creer que es inevitable algún tipo de esquema. En ese mismo ensayo dice también: «La historia hawaiana se basa toda ella en la estructura [para Sahlins, estructura = cultura; véase la nota 4], en la ordenación *sistemática* de circunstancias contingentes» (1985, p. 144; la cursiva es mía). Al igual que Geertz, Sahlins cree que las culturas, o las ordenaciones culturales, tienen su propia lógica.

> En las décadas posteriores a la fatal visita de Cook, los jefes y las gentes hawaianos, hombres y mujeres, tabúes rituales y bienes materiales, todos se implicaron en un intercambio práctico con los europeos en formas que alteraron sus ancestrales significados y relaciones. Y las revaloraciones funcionales siempre aparecen como una extensión *lógica* de las concepciones tradicionales (1985, p. 140; la cursiva es mía).

4. En línea con esta afirmación, la voz de cultura en el Glosario de *Islas de historia* dice: «véase estructura».

Las culturas cambian con el paso del tiempo, pero lo hacen obedeciendo a su propia lógica.

No es que crea que las «culturas» no tienen su propia lógica, o no son «sistemáticas» y «regladas», sólo digo que tanto Geertz como Shalins lo dan por sentado: para ambos es un punto de partida para empezar a examinar las cuestiones analíticas de su interés.

Las culturas como entidades acotadas

Quisiera detenerme ahora en la hipótesis de que las culturas constituyen entidades diferenciadas, una hipótesis que necesariamente obliga a preguntar dónde y cómo se acotan estas distintas entidades. Es útil recordar de nuevo a Herder y los orígenes de la noción de cultura como un particular modo de vida. El importante cambio de significado que se inicia con Herder tenía que ver con la noción de culturas, no de cultura. Al sustituir la idea de un único proceso evolutivo que culminaba en la consecución de «la cultura» se reemplazaba por la afirmación de que existían múltiples «culturas» distintas. El gran impulso motor de aquella propuesta queda perfectamente reflejado en este párrafo de su obra inacabada *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, escrita en los últimos años del siglo XVIII pero de tono muy moderno.

> Hombres de todos los rincones del mundo, que habéis muerto a lo largo de los siglos, no habéis vivido únicamente para fertilizar la tierra con vuestras cenizas y para que al final de los tiempos vuestra posteridad se contentara con una cultura europea. La sola idea de una cultura europea superior es un insulto flagrante contra la majestuosidad de la Naturaleza (citado en Williams, 1983, p. 89).

Con esta obra Herder pretendía escribir, en palabras del antropólogo Eric Wolf, «una historia universal de la humanidad [G. F. Klemm, *Historia cultural general de la humanidad*], pero transformó el proyecto en una presentación sintética de las múltiples historias de pueblos concretos» (1999, p. 28). Esta insistencia en que diferentes pueblos tienen diferentes culturas, sus propios modos de ver y de hacer las cosas,

puede considerarse en parte como una reacción frente a las propuestas universalistas de los pensadores de la Ilustración, que enfatizaban la idea de la humanidad como un todo indiferenciado con una única historia que avanza hacia una y la misma meta guiada por la razón humana universal, una forma de pensar que algunos asociaron a los posteriores excesos de la Revolución francesa. Como escribió Joseph de Maistre (1753-1821), un aristócrata emigrado y uno de los fundadores de la sociología: «La constitución de 1795, igual que sus predecesoras, se hizo para el *hombre*. Pero eso llamado *hombre* no existe en el mundo. Conozco franceses, italianos, rusos ... Pero en cuanto al *hombre*, declaro que no lo he visto en mi vida» (citado en Wolf, 1999, p. 28). Cuando el ejército revolucionario de Napoleón se extendió por toda Europa, rehaciéndola según su propia imagen ilustrada, la resistencia, sobre todo entre los intelectuales alemanes, adoptó en muchas ocasiones la forma de reinvindicaciones nacionalistas, que afirmaban que los diferentes «pueblos» tenían derecho a su propia autonomía. Pero las ideas y el lenguaje del nacionalismo también se basaban a su vez en las ideas de la Ilustración; el legado ilustrado de un discurso de derechos humanos universales y el discurso del Romanticismo se entremezclan por intrincadas vías. Es en ese complejo contexto histórico donde nace la concepción antropológica de la cultura entendida, según uno de los manuales más conocidos, como «el modo de la vida de un grupo de gente» (*Bailey and Peoples*, 1999, p. 15). La innovación clave, como he dicho, es que en lugar de cultura, hay *culturas*.

También es importante subrayar que las ideas nacionalistas que se difundieron por Europa en esa época influyeron en la peculiar percepción de esas diferentes culturas, que empezaron a merecer la misma consideración de totalidades acotadas del mismo tipo que las nacionalidades. Por ejemplo, una cultura, igual que una nacionalidad, tendía a identificarse con un pueblo determinado, a menudo asociado a un territorio concreto, y caracterizado por una visión del mundo específica, expresada a través de una lengua común. No es que se dijera que todas las culturas compartían necesariamente todos estos rasgos, sino que la noción de cultura arrastraba consigo hasta cierto punto, y aunque sólo fuera implícitamente, todo ese conjunto de asociaciones mientras esa cultura desarrollaba sus significados antropológicos distintivos. En otras palabras, se considera que las circunstancias de su nacimiento han modelado de determinada manera la noción de cultura «en torno a la

cual nació la antropología como disciplina» dejando fijados en ella ciertos vestigios persistentes. Dos breves citas de Geertz en «Descripción densa» ilustran esta idea subyacente de culturas como universos acotados del mismo tipo que las naciones, y a las que los individuos «pertenecen» del mismo modo que pertenecen a una nación determinada. Geertz explica aquí lo que él entiende por una interpretación de otras culturas basada en los actores:

> [la interpretación basada en los actores] significa que las descripciones de la cultura beréber, judía o francesa deben hacerse en función de las construcciones que nosotros creemos que realizan los beréberes, los judíos o los franceses a partir de lo que ellos experimentan, las fórmulas que utilizan para definir lo que les pasa (1973a, p. 15).

Geertz concluye su razonamiento diciendo: «Es decir, que los textos antropológicos son en sí mismos interpretaciones, e interpretaciones de segundo y tercer orden. (Por definición, sólo un «nativo» hace interpretaciones de primer orden: es *su* cultura)» (1973a, p. 15).

Hasta aquí me he referido a la antropología cultural norteamericana, pero ¿qué pasa con la antropología social británica? ¿Ha tenido una noción análoga de «culturas» como totalidades coherentes y acotadas? Opino que, aunque ha podido haber importantes diferencias de énfasis, como denotaría el término de antropología *social* en vez de antropología cultural, el concepto de cultura también ha sido central en la antropología británica y, aunque tal vez han existido diferencias en la forma de conceptualizar la cultura —y sin duda una renuencia a utilizar el término—, el postulado básico de que la tarea del antropólogo consiste en analizar sistemas coherentes que poseen su propia lógica y que «pertenecen a» grupos concretos es común a ambas tradiciones antropológicas. No es este el momento ni el lugar para abordar este tema en detalle, pero mencionaré brevemente a modo de ejemplo dos textos clásicos publicados a mediados de los años sesenta poco antes de aquel «repensar» la antropología que, a finales de los sesenta y en los setenta, empezó a cuestionar muchas de las viejas certidumbres.[5] Ambos textos surgen de la tradición de la antropología

5. Dos trabajos clave son el de Hymes, 1969, en Estados Unidos, y el de Asad, 1973, en la Gran Bretaña.

social británica. Uno es el de Victor Turner, *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*, todavía considerado un clásico de la antropología simbólica, y el otro es el de John Beattie, *Otras culturas: objetivos, métodos y realizaciones de la antropología social*. Merece la pena mencionar que, si bien Turner era en gran medida un producto de la tradición antropológica británica, enseñó varios años en Chicago, y que Beattie estuvo un año en Stanford mientras trabajaba en *Otras culturas*. Desde los inicios de la disciplina, siempre ha habido una continua interacción entre los antropólogos británicos y norteamericanos, así como un importante diálogo entre ambas tradiciones. En los últimos años la antropología norteamericana y la británica se han hermanado aún más.

Para empezar con Turner; los ensayos incluidos en *La selva de los símbolos* tratan de «los aspectos del sistema ritual de los ndembu del noroeste de Zambia...» (1967, p. 1). En el ensayo «Simbolismo ritual, moralidad y estructura social entre los ndembu», Turner estudia la relación entre el sistema ritual ndembu y la vida de los ndembu en general. «En un ritual ndembu cada símbolo hace visible y accesible de cara a la acción pública útil ciertos elementos de la cultura y de la sociedad ndembu». Y explica que «un solo símbolo puede representar muchas cosas. Esta propiedad de los símbolos individuales es aplicable también al ritual como un todo. Puesto que unos pocos símbolos tienen que representar *toda una cultura* y su medio material» (1967, p. 50, la cursiva es mía). Más adelante Turner dice: «El significado posicional de un símbolo deriva de su relación con otros símbolos en una totalidad, una *Gestalt*, cuyos elementos adquieren su significado del propio sistema como un todo» (1967, p. 51). De ahí que Turner considere que su tarea como antropólogo sea la explicación de un determinado sistema simbólico que constituiría una representación de la cultura de ese grupo, los ndembu, como un todo. Y este sistema simbólico posee su propia lógica: «La estructura semántica de *mudyi* [el árbol de la leche, uno de los símbolos básicos de los ndembu] puede equipararse a un árbol. En la raíz está el sentido primario de "leche materna" y de ahí derivan *mediante pasos lógicos* otros significados» (1967, p. 53; la cursiva es mía). La atención de Turner se centra en especial en el ritual y en la cultura ndembu entendida como un todo acotado al que pertenecen todos los ndembu y del que están excluidos todos los que no lo son.

Beattie, al principio de su libro, analiza la diferencia entre antropología social y antropología cultural. Citando la definición clásica de Tylor, Beattie ofrece una paráfrasis:

> En su sentido más amplio, la «cultura» se refiere a toda la gama de actividades humanas adquiridas, no instintivas, transmitidas de generación en generación a través de diversos procesos de aprendizaje. A menudo los productos físicos de la actividad humana se incluyen en el término como «cultura material» (1964, p. 20).

Sin embargo, para Beattie esa definición convierte la antropología cultural en una disciplina demasiado inclusiva y difícil de manejar, y quiere limitar el objetivo central de la antropología a una parte de ese vasto campo de la cultura. «Las instituciones sociales y los valores de los hombres, el objeto principal de la antropología, ocupan sólo una pequeña parte de ese ámbito» (1964, p. 20). Pero como deja claro el título de su libro, para Beattie, como para Geertz, lo que en verdad estudian los antropólogos son «otras culturas». Por razones relacionadas en parte con la diferencia entre una antropología que se desarrolló en el contexto de un imperio formal (la antropología social británica) y una antropología que nació de un choque muy distinto entre una sociedad americana avanzada y diversos pueblos autóctonos, quizá los antropólogos británicos demostraron un especial interés por las instituciones formales de los pueblos que estudiaban (que en muchos casos todavía existen, al menos nominalmente), pero la cultura seguía siendo un tema central. Beattie establece además otra diferencia, la tendencia de los antropólogos norteamericanos a estudiar «rasgos culturales» en vez de interesarse por «el análisis de las culturas o sociedades como *totalidades sistemáticas*» (1964, p. 21; la cursiva es mía), que es lo que estudian, en su opinión, los antropólogos sociales británicos. Beattie insiste en que las diferencias entre ambas tradiciones son sobre todo de prioridades, «no implican ... que los antropólogos sociales y los antropólogos culturales estudian dos clases de cosas distintas» (1964, p. 21). Por último, me parece que lo que aquí se dirime no es tanto si un antropólogo estudia o no la cultura, sino cómo se entiende el concepto mismo de cultura. Lo que está claro es que tanto para Beattie como para Turner, el principal objeto de estudio del antropólogo son las totalidades sistemáticas o culturas acotadas.

Últimamente, la idea de culturas como totalidades acotadas ha sido muy criticada. En la actualidad, los antropólogos dedican mucho tiempo a hablar de la naturaleza fluida y cambiante de las fronteras culturales y de la yuxtaposición y mezcla de diferentes culturas, pero la mayoría de los antropólogos siguen dedicando su trabajo a estudiar la diferencia, la existencia de «otras culturas», aunque sean fluidas y cambiantes. La antropología es, después de todo, una disciplina que se desarrolló específicamente en torno a la cuestión de cómo se veían las cosas desde una perspectiva distinta de la de Occidente y de la modernidad, y de cómo se hacían las cosas en esos otros mundos. Esta preocupación habría estado presente en toda la empresa colonial y en el proceso de emergencia de una hegemonía capitalista occidental, y habría sido en cierto modo el producto de una empresa imperialista, pero se trataba de una preocupación que, aunque de un modo plagado de contradicciones, se tomó en serio lo no occidental e intentó hasta cierto punto comprender aquellas sociedades en sus propios términos. Así se comprende que los antropólogos se hayan esforzado, en general, por aferrarse a esa atención a la diferencia, a una visión del mundo «globalizado» contemporáneo que trata de ver cómo se perciben las cosas desde una perspectiva distinta de la de sus centros hegemónicos. En la próxima sección presento algunos ejemplos recientes de esta preocupación y de esa forma de entender el proyecto antropológico, pero por el momento voy a centrarme en un período anterior de la historia antropológica, en los años ochenta.

Sherry Ortner, en un ensayo muy citado de teoría antropológica escrito a mediados de los años ochenta, y crítico con el entonces influyente peso de la economía política en la antropología, se mostraba preocupada por lo que consideraba el abandono del objeto tradicional de la antropología, los «otros mundos» más allá del Norte en nombre del reconocimiento del poder del capitalismo mundial. Su objeción era la siguiente:

> Concretamente, considero cuanto menos discutible la visión del mundo centrada en el capitalismo, *especialmente para la antropología*. En el corazón del modelo subyace la premisa de que el sistema-mundo capitalista ya ha tocado («penetrado») prácticamente todo lo que estudiamos, y que, por lo tanto, hay que tener en cuenta que gran parte de lo que vemos en nuestro trabajo de campo y describimos en nuestras monografías ha sido moldeado en respuesta a ese sistema. Tal vez esto sea cierto en el caso de los campesinos europeos, pero aun en ese caso sería mejor dejar al menos la cuestión abierta. Pero cuando más nos alejamos del «centro», más problemática parece esa premisa. Una sociedad, incluso una aldea, tiene su propia estructura y su propia historia, y debe formar parte del análisis en la misma medida que sus relaciones con el contexto mayor en el que opera...
>
> Los problemas que derivan de la cosmovisión centrada en el capitalismo influyen también en la manera que tienen los economistas políticos de ver la historia. La historia suele tratarse como algo que, como un barco, llega de fuera de la sociedad en cuestión. De modo que no captamos la historia *de* esa sociedad, sino el impacto de la (nuestra) historia *en* esa sociedad. Las interpretaciones producidas desde esa perspectiva suelen ser muy poco satisfactorias *en cuanto a los objetivos antropológicos tradicionales: la organización real existente y la cultura de la sociedad en cuestión...*
>
> Pero los economistas políticos tienden a situarse en el barco de la historia (capitalista) y no en la orilla del mar. Dicen en efecto que de todos modos nunca podremos conocer cómo es *el otro sistema, en sus aspectos únicos, «tradicionales»...*
>
> Frente a esa postura, sólo cabe responder: inténtenlo ... *El intento de ver otros sistemas desde el propio terreno es la base, quizá la única base, de la contribución distintiva de la antropología a las ciencias humanas*. Es precisamente nuestra capacidad, desarrollada sobre todo mediante el trabajo de campo, para adoptar la perspectiva de las gentes sobre el terreno lo que nos permite aprender cosas —incluso en nuestra propia cultura— más allá de las que ya conocemos (1984, pp. 142-143; la cursiva es mía).

Como muestran claramente las frases que he subrayado, esta apasionada defensa de los «intereses tradicionales» de la antropología se enmarca en términos del estudio de otras sociedades, todas ellas con su propia cultura, su propia estructura y su propia historia. Para Ortner, esta sería la «contribución distintiva de la antropología a las ciencias humanas». Ella enfatiza la autonomía de las sociedades individuales, y afirma que «una sociedad, incluso una aldea», es un sistema en sí mismo, con una existencia previa independiente del contexto más amplio de poder donde se enmarca. Repito que no es que ese acento en la autonomía sea necesariamente erróneo, simplemente quiero llamar la atención sobre el hecho de que aquí el proyecto antropológico

se refiere al contenido dentro de los límites de estos sistemas autónomos y separados. Sólo cuando se han comprendido estos sistemas autónomos puede el antropólogo empezar a analizar sus interconexiones. Esta manera de entender el proyecto antropológico como el estudio de sistemas autónomos, cada uno con su propia historia generada por su propia dinámica interna ha sido, como destaca Ortner, un rasgo importante y distintivo de la antropología como disciplina.

Ortner define su propio enfoque en antropología como un «enfoque práctico». Inspirándose en el análisis de Raymond Williams en *Marxismo y literatura* del concepto de hegemonía en Gramsci, Ortner dice: «Lo que una teoría práctica pretende explicar es la génesis, la reproducción y el cambio de forma y significado de *un todo social/cultural dado*, definido —más o menos— en este sentido [es decir, como Williams define hegemonía en *Marxismo y literatura*]» (1984, p. 149; la cursiva es mía). En el capítulo 7 me ocuparé de nuevo del importante papel desempeñado por *Marxismo y literatura* —sobre todo en la sección sobre la hegemonía— en el redescubrimiento de Gramsci en la antropología. Aqui tan sólo quiero destacar la insistencia de Ortner en «un todo social/cultural dado» como asunto propio de los antropólogos —pero no el todo de un sistema capitalista mundial— y su manifiesta convicción de que la concepción gramsciana de hegemonía puede ser provechosa para este proyecto.

Hasta aquí hemos visto que el concepto antropológico de cultura tiende a conllevar una pretensión de coherencia lógica, así como una cierta noción de delimitación y un énfasis en la autonomía de los sistemas locales que hay que entender en sus propios términos. En la próxima sección abordaré otro conjunto de postulados relacionados con la identificación que suelen hacer los antropólogos en las sociedades que estudian de una oposición central entre «tradición» y «modernidad», aunque no utilicen estos mismos términos.

La cultura y la idea de tradición

Desde que el concepto de cultura se amplió por primera vez para referirse a un modo concreto de vida, que como ya he mencionado sucedió en un determinado contexto histórico, quedó asociado a una

oposición entre tradición y modernidad. Wolf, en su *Envisioning Power*, lo explica de la siguiente manera: «La Francia revolucionaria e imperial afirmó su dominio sobre Europa en nombre del racionalismo, el laicismo y la igualdad; los reinos alemanes respondieron con contramovimientos "espirituales" y tradicionalistas en nombre de la "cultura"» (1999, p. 64). Al final de su libro Wolf desarrolla algunos de los hilos vinculados a esta noción de cultura entendida como «un todo orgánico imbuido de un espíritu común»:

> Contra aquella retórica [reivindicando un orden universal basado en la Razón y en el gobierno racional del Estado soberano] y los alegatos y visiones cosmológicas implicados en ella, quienes se oponían al naciente Tercer Estado invocaron antiguas costumbres y derechos, autenticidad, verdad consagrada, tradición y fe. En sus manos el «folklore» y la «costumbre» se convirtieron en «cultura», entendida no como otro conjunto de prácticas y discursos, sino como un todo orgánico imbuido de un espíritu común. Esta formulación permitió a sus valedores convertirse en portavoces de esa unidad orgánica y espiritual, y desafiar a quienes en el interior y en el exterior defendían el progreso universal. En el proceso se convirtieron en defensores de la cultura contra las arremetidas de la civilización, negando a los universalistas una cultura propia. Los universalistas, a su vez, querían disociarse de una «cultura» desfasada y reaccionaria, y adoptaron formas de vestir y comportamientos, innovaciones educativas, hábitos de lectura y otras pautas de conducta y de pensamiento presentadas como pertenecientes al ámbito de la Razón universal (1999, p. 287).

Ningún antropólogo hoy en día suscribiría esta idea romántica de cultura, aunque este tipo de romanticismo aún esté presente en la información antropológica popular, como la que aparece en las revistas de divulgación y en los programas de televisión. Pero incluso entre los antropólogos esta asociación entre «cultura» y «tradición» persiste, aunque de forma mucho más débil y nebulosa. Merece la pena observar más de cerca este término de «tradición».

El *Oxford English Dictionary* (*OED*) da la siguiente definición general:

> Una costumbre o manera de proceder establecida desde antiguo y generalmente aceptada, con fuerza casi de ley; un uso inmemorial; el

conjunto de experiencias y usos de cualquier rama o escuela de arte o literatura, transmitida por los predecesores y casi siempre respetada. En 1818, la encarnación de una antigua costumbre o institución, una «reliquia».

Esta idea de tradición es sumamente poderosa; las reivindicaciones en nombre de la tradición —siempre que esa reivindicación se considere auténtica— poseen un gran peso moral, sobre todo si proceden de un grupo que según el sentir de todos posee su propia «cultura». En Estados Unidos, los nativos americanos serían un buen ejemplo. Que, dentro de ciertos límites, los pueblos nativos americanos tienen un derecho inalienable a vivir según sus propias «tradiciones culturales» es algo comúnmente aceptado tanto por el Estado como por lo que podríamos llamar un consenso común. Lo que ya resulta más discutible es si una determinada práctica es efectivamente parte de una tradición o si entra o no dentro de los límites permitidos. Por ejemplo, hay acuerdo en que la poligamia, por muy «tradicional» que haya podido ser, no entra dentro de esos límites autorizados, es decir, que existe una especie de terreno reconocido en el que reivindicar la tradición cultural formaría parte de la soberanía, aunque los límites de ese terreno sean polémicos. No hay que olvidar que la idea de que un pueblo tiene «derecho» a su cultura se inspira en un discurso universalista de «derechos». El discurso sobre «tradición y cultura» surgió de las sombras proyectadas por su teórico contrario, el discurso sobre «el racionalismo, el laicismo y la igualdad», y ambos discursos siempre han mantenido una embarazosa dependencia mutua, por la que uno se define en parte negativamente afirmando *no* ser su contrario.

Al margen de lo que se crea que es la «tradición», una de sus más fuertes asociaciones es con el pasado. Según el *OED*, representa «una costumbre establecida desde antiguo», un «uso inmemorial», y en general cuanto más antigua demuestra ser una tradición, tanto mayor es su derecho a ser respetada. En los últimos años, sobre todo desde la publicación de *La invención de la tradición* (título deliberadamente paradójico) de Eric Hobsbawm y Terence Ranger, muchos estudiosos han investigado por qué mucho de lo que se considera parte de la «tradición» tiene con frecuencia un origen mucho más reciente, y lejos de ser una costumbre inmemorial, muchas veces ha sido inventada. Una tradición recién *inventada* constituiría una contradicción en sus términos, y sería una «tradición» que habría confiscado su derecho automático a ser respetada *como tradición*, aunque reclame ese respeto apelando a otras razones. Al mismo tiempo, el hecho de que un pueblo reclame autoridad en nombre de la tradición es un indicio del poder de esa reclamación.

La persistente asociación, aunque casi siempre implícita, entre cultura y tradición ha marcado la manera de pensar la cultura en antropología. Por ejemplo, la cultura tiende a verse como algo —ideas, creencias, prácticas, instituciones, etc.— que ya existe. Sea lo que sea, suele verse como algo transmitido de generación en generación. Casi nunca se percibe una determinada cultura como algo creado de manera consciente. Al igual que una «auténtica» tradición, una «auténtica» cultura no se considera algo inventado. Tal vez la ilustración más sencilla de estos postulados implícitos es la definición de la cultura que aparece en el conocido manual de antropología de Bailey y Peoples, *Introduction to Cultural Anthropology*. No olvidemos que el objetivo de todo manual es, al menos en parte, presentar con claridad todas aquellas proposiciones básicas que los ya familiarizados con la disciplina tienden a dar por sentado.

Tras presentar una visión general de la antropología en su capítulo inicial, en el segundo capítulo, titulado «Culture», Bailey y Peoples explican el concepto antropológico de cultura, y empiezan diciendo que «una forma útil y popular de definirla es: la cultura de un grupo consiste en unos conocimientos y en unas pautas de conducta comunes, socialmente aprendidos» (1999, p. 16). Y luego dedican varias páginas a explicar detenidamente cada uno de los distintos términos que aparecen en su definición. A continuación reproduzco algunos párrafos que he seleccionado, con el fin de destacar que en todo el texto aflora, en primer lugar, un tupido amasijo de cultura y tradición y, en segundo lugar, el supuesto de que la cultura es algo transmitido por las generaciones anteriores a la generación siguiente. La cursiva es mía.

Compartida

Por definición la cultura es colectiva, compartida por un grupo de gente. «Compartida por un grupo de gente» es deliberadamente vago ...

> Las gentes que comparten *una tradición cultural común* pueden ser muy numerosas y geográficamente dispersas ... Cuando decimos que la gente o un pueblo comparte una cultura queremos decir por lo general al menos una de dos cosas. La primera, que los habitantes son capaces de comunicar y de interactuar entre sí sin graves malentendidos y sin tener que explicar el significado de su conducta. La segunda, que la gente comparte una identidad cultural común: *se reconocen a sí mismos y las tradiciones de su cultura como diferenciadas y distintas de otras gentes y de otras tradiciones ... La identificación de una tradición cultural con una determinada sociedad es a veces conveniente porque nos permite usar frases como «la cultura americana» y «la cultura india»...*
>
> *Socialmente aprendida*
>
> Decir que una cultura es aprendida supone negar que la cultura se transmite a las nuevas generaciones genéticamente, gracias a la reproducción biológica. *La cultura ... es algo que quienes nacen en el seno de ese grupo adquieren al crecer entre otros miembros ... el conocimiento y la conducta que ha adquirido una generación se transmite a la generación siguiente, que la transmite a la tercera generación, etc.* ... los vivos viven actualmente en gran medida (pero no totalmente) *del conocimiento adquirido y transmitido por las generaciones anteriores...*
>
> *Conocimiento*
>
> Lo más importante del conocimiento cultural no es su Valor de Verdad, sino que ... el conocimiento impulsa a la gente a comportarse de una forma que funciona lo suficientemente bien como para permitirles sobrevivir y reproducirse y *transmitir su cultura* (Bailey y Peoples, 1999, pp. 16-18).

A juzgar por esta descripción de cultura, la cultura, así como la tradición, se entiende como algo que, por definición, no se crea ni se inventa de manera consciente. La cultura inventada, como la tradición inventada, suena falso.

La confusión entre el concepto de cultura y la idea de tradición desempeñó un papel importante en la configuración del objeto fundamental de la antropología como disciplina. Muchos han estudiado el nacimiento de la antropología en el contexto de un choque expansionista y colonizador entre Occidente y las sociedades no occidentales: entender a aquellos «otros» siempre ha sido una prioridad del quehacer antropológico. Pero lo que se estudia bastante menos es el hecho de que aquel quehacer también estaba dirigido a dilucidar «al otro» de la propia modernidad. En el siglo XIX, cuando el capitalismo rehacía el mundo, la modernidad vino a significar esa transformación. Si la tradición es continuidad, la modernidad es cambio. En un famoso párrafo de *El manifiesto comunista* de Marx y Engels hay una memorable imagen del dinamismo del emergente nuevo mundo capitalista, un dinamismo en el que, dicho sea de paso, a su juicio, no todo era negativo:

> La continua transformación de la producción, la perenne convulsión de todas las condiciones sociales, la eterna inseguridad y movilidad distinguen la época burguesa de todas las demás. Todas las relaciones firmes y enmohecidas, con su secuela de venerables y viejos prejuicios y conceptos, se disuelven, y todos los de formación reciente envejecen antes de poder osificarse. Todo lo estamental y estable se evapora... (Marx y Engels, OME 9, 139 [edición original, 1848]).

Entre todo lo que haya podido pensarse sobre el objeto de la antropología, hasta hace poco nadie habría mencionado esta modernidad dinámica. Ha habido excepciones, evidentemente. *The Kalela Dance* de Mitchell (1956), un estudio de los mineros africanos y su reinterpretación del mundo colonial a través de la danza, es un interesante ejemplo primerizo.[6] Pero, en general, se consideraba que la antropología tenía que ocuparse de «unas relaciones firmes, enmohecidas, con su secuela de venerables y viejos prejuicios y conceptos» que o bien se borraban del mapa y había que registrarlas antes de su inevi-

6. Sobre todo en sus primeros años, varios antropólogos del Rhodes-Livingstone Institute de Rhodesia (Mitchell entre ellos) estudiaron, por vías muy interesantes, el tema de la industrialización y de la urbanización en el contexto del acelerado desarrollo de las ciudades mineras del norte de Rhodesia. Sin embargo sorprende que ese interés por la modernidad, especialmente tras la marcha del primer director del instituto, Godfrey Wilson en 1941, tendiera cada vez más a enfocarse como un problema de «destribalización», y a los africanos como seres esencialmente tribales (véase Crehan 1997b para un informe sobre el Rhodes-Livingstone Institute y el concepto de «tribu»).

table aunque triste desaparición, o bien demostraban una terca resistencia frente a la marcha del progreso. A raíz de la división del trabajo académico que dio luz a la sociología y a la antropología como disciplinas reconocidas, con toda la pompa institucional que ello comportó, le correspondió a la sociología explicar la modernidad, mientras que a la antropología le tocó examinar los mundos que existían fuera de la modernidad. En sus orígenes esas atribuciones incluían tanto las sociedades existentes espacialmente fuera del Occidente capitalista como las existentes antes de la emergencia de las sociedades con historia. En otras palabras, la tarea de la antropología era el estudio de lo que Wolf (1982) denomina, no sin cierta ironía, «los pueblos sin historia». Johannes Fabian (1983) explica que la distancia en el espacio se equiparaba a la distancia en el tiempo; se suponía, por ejemplo, que los cazadores y recolectores vivían una vida propia de la edad de piedra que mostraba al «hombre» moderno cómo era su vida en el remoto pasado. Y aunque quizá no tuvieran historia —la idea de que las sociedades sin registros escritos pueden tener historias «como es debido» se ha ido consolidando lenta y gradualmente en la disciplina de la historia— lo que sí se suponía que tenían era cultura. En la actualidad hay muy pocos antropólogos que no se ocupen de una u otra forma de los efectos de la modernidad. Pero sugiero que este interés todavía se formula muchas veces en términos de los efectos de la modernidad *en* alguna entidad o entidades culturales.

Hasta aquí, y según las informaciones y datos concretos que he destacado, algunos dirían que los antropólogos pertenecen más al pasado de la antropología que al presente. ¿No hay trabajos más recientes que critiquen de manera explícita las viejas formulaciones de «cultura»? Es cierto que en la actualidad hay muchos antropólogos que abordan los temas de cultura de forma diferente, y hablaré de algunos de ellos en el capítulo 7. Sin embargo, yo diría que todavía persisten residuos de los postulados que he mencionado, a veces incluso en las obras de los más identificados con los nuevos enfoques antropológicos. A modo de ejemplo me referiré en esta última sección del presente capítulo el reciente libro de James Clifford, un antropólogo que, en opinión de muchos autores, ha cuestionado radicalmente las nociones antropológicas de cultura aceptadas. También analizo, más brevemente, un ensayo de otra antropóloga, Liisa Malkki, cuya obra pone en tela de juicio varias ortodoxias de la disciplina.

De híbridos y de hibridez

Writing Culture, una colección de ensayos editada por James Clifford y George Marcus y publicada en 1986, marcó, al decir y pensar de muchos, un importante giro en antropología. Después de *Writing Culture*, para muchos antropólogos el trabajo de campo —ese pilar central de la metodología antropológica— ya nunca volvería a ser lo mismo. Clifford y Marcus pueden considerarse unos clásicos de la antropología contemporánea, pero aquí quiero centrarme en Clifford, sobre todo en una de sus publicaciones más recientes: *Itinerarios transculturales*, una serie de ensayos publicados en 1997 que contienen muchas y poderosas ideas y sugerencias para repensar el proyecto antropológico.

En *Itinerarios transculturales*, Clifford lucha con el concepto de cultura, tal como explica en el prólogo:

> *Itinerarios transculturales* prolonga un debate con el concepto de cultura. En mis anteriores libros, especialmente en *The Predicament of Culture* (1988), me preocupaba la propensión del concepto a afirmar el holismo y la forma estética, su tendencia a privilegiar el valor, la jerarquía y la continuidad histórica en las nociones de la «vida» corriente. Y decía que estas inclinaciones marginaban, y a veces reprimían activamente, muchos procesos impuros y rebeldes de invención y supervivencia colectivas. Al mismo tiempo, *los conceptos de cultura parecían necesarios si queríamos reconocer y apoyar los sistemas humanos de significados y de diferencias.* Los alegatos en favor de una identidad coherente resultaban, en cualquier caso, ineludibles en un mundo contemporáneo desgarrado por el absolutismo étnico (1997, pp. 2-3; la cursiva es mía).

Aunque a Clifford no acaba de gustarle el concepto de cultura —en parte por su «propensión ... a afirmar el holismo», es decir, las culturas entendidas como entidades acotadas—, no parece dispuesto a abandonarlo. No sólo ve la existencia de «culturas» en el mundo contemporáneo como una realidad ineludible, sino que cree que el concepto de cultura es importante porque denota «sistemas humanos de significados y diferencias». Parece que para Clifford, como para Geertz, las culturas son sistemas; y la cultura está en el corazón del proyecto antropológico, como él mismo recuerda más adelante en *Itinerarios transculturales*,

«la cultura y su ciencia, la antropología...» (1997, p. 25). Opina que el problema para los antropólogos contemporáneos es que las culturas del mundo moderno se enfrentan a nuevas y complejas relaciones de poder:

> En el siglo XX, las culturas y las identidades han tenido que bregar tanto con los poderes locales como con los poderes transnacionales a un nivel sin precedentes. Sin duda la utilización de la cultura y de la identidad como actos creativos pueden rastrearse incluso hasta en la configuración de los «homelands», unos espacios seguros donde el tráfico transfronterizo puede ser controlado ... La acción cultural, la creación y recreación de identidades tiene lugar en las zonas de contacto, en las fronteras interculturales, vigiladas y transgresoras, de naciones, pueblos, comunidades. Se afirman —creativa y violentamente— la estasis y la pureza *contra* las fuerzas históricas del movimiento y el contagio (1997, p. 7).

Esto ha provocado, según Clifford, la emergencia de nuevos paradigmas teóricos en antropología y en otras disciplinas.

> Los nuevos paradigmas empiezan con el contacto histórico, en aquellos puntos y niveles donde se entrecruzan lo regional, lo nacional y lo transnacional. Las teorías del contacto no presuponen totalidades socioculturales que establecen relaciones ulteriores, sino *sistemas* ya constituidos relacionalmente, que establecen nuevas relaciones mediante procesos históricos de desplazamiento (1997, p. 7; la cursiva es mía).

Adviértase que si bien el autor rechaza la idea de totalidades socioculturales, las sustituye por «sistemas ya constituidos relacionalmente». Sin embargo, aunque parece que las culturas todavía se entienden como algún tipo de sistemas constitutivos, algo ha pasado. Como dice Clifford en el primer ensayo de *Itinerarios transculturales*, «Culturas viajeras»:

> La «cultura» antropológica ya no es lo que era. Y a partir del momento en que nos damos cuenta de que el reto representacional consiste en describir y comprender los contactos, las coproducciones, las dominaciones y las resistencias históricas locales/globales, hay que concentrarse tanto en las experiencias híbridas y cosmopolitas como en las experiencias autóctonas, arraigadas (1997, p. 24).

Los términos «híbrido» e «hibridez» se han convertido en una forma popular de referirse al hecho de que muchas personas en las sociedades contemporáneas no parecen pertenecer a una sola «cultura». Es un término que Clifford utiliza reiteradamente en los ensayos de *Itinerarios transculturales*, y en un momento dado se define a sí mismo como uno de aquellos «que han trabajado en favor de un reconocimiento de los procesos culturales híbridos» (1997, p. 176). Híbrido es una palabra muy contundente, que implica bastante más que una simple diferencia, y merece la pena dedicar un momento a examinar algunas de esas implicaciones. En primer lugar, híbrido es un término que procede de la biología y no de la cultura. Según el *OED*, su significado principal es: «los vástagos de dos animales o plantas de distintas especies o (en sentido menos estricto) variedades; un mestizo, un cruce». Incluso cuando se utiliza en sentido figurado como adjetivo, sigue siendo una palabra que indica un origen en entidades distintas, «derivado de fuentes heterogéneas o incongruentes; poseer un caracter mixto; compuesto de dos elementos diversos; cruzado, mestizo. Los organismos híbridos estarían formados por elementos de algún modo incongruentes. Me parece importante mencionar que ni siquiera como metáfora el hibridismo se libra totalmente de la mácula de lo biológico. El propio Clifford trata de eludir las asociaciones con el ingrediente orgánico del término «cultura», denunciando «el sesgo orgánico, naturalista del término "cultura", como si fuera un cuerpo implantado que crece, vive, muere etc.» (1997, p. 25). Sin embargo, el término que él favorece, el de hibridez, en mi opinión también contiene un fuerte «sesgo orgánico y naturalista», aunque relacionado con la distintividad de las especies y no con los ciclos vitales.

Así pues, ¿qué hace que una *cultura* sea «híbrida»? Clifford dice en *Itinerarios transculturales* que su primer libro, publicado en 1982, «estudiaba la estrategia de supervivencia de los canacos de Nueva Caledonia bajo un régimen colonial particularmente violento (y todavía vigente), y cómo descubrían en un cristianismo híbrido nuevas vías para ser diferentes» (1997, p. 175). Más o menos en la misma época en que los canacos de Nueva Caledonia creaban su peculiar forma de cristianismo, algunos teólogos católicos intentaban conjugar elementos de la teoría marxista con elementos de la teología cristiana (sin duda dos «fuentes heterogéneas o incongruentes») para fundar lo que ellos denominaron la «teología de la liberación». La teología de

la liberación ha sido encomiada y también demonizada, pero que yo sepa nunca se ha considerado un cristianismo híbrido. Es evidente que algunas incongruencias son más problemáticas que otras, pero son precisamente esos elementos que se consideran más propios de las «culturas» subordinadas —de las culturas colonizadas y no de las colonizadoras, de la minoría y no de la mayoría— los que indicarían claramente su origen «extraño» (alien). Las innovaciones culturales de los canacos de Nueva Caledonia dan como resultado un cristianismo híbrido, no una cultura canaca híbrida.

Me parece que lo que sustenta la metáfora del hibridismo es la persistente presunción de la existencia de distintas culturas, y de que si bien algunos de sus elementos pueden entremezclarse de mil formas distintas, de alguna manera siguen arraigadas en esa cultura a la que «pertenecen». La presentación oral original de Clifford de «Culturas viajeras» fue seguida de un debate, partes del cual se incluyeron en la versión publicada en *Itinerarios transculturales*. Uno de los participantes en el debate, Keya Ganguly, llamó la atención precisamente sobre esa persistente presunción de culturas distintas y arraigadas en «Culturas viajeras», y le preguntó a Clifford:

> Cuando usted extrapola la metáfora de la bifocalidad para reclamar un estudio comparativo de, por ejemplo, los haitianos de Haití y los haitianos de Brooklyn, Nueva York, ¿no está usted haciendo la clase de reificación que Appadurai critica como una forma de «otrear» al otro? Al identificarlos como haitianos en un espacio continuo entre Haití y Nueva York, indios de la India e indios de Nueva York, ¿no reintroduce una ideología de la diferencia cultural? Siendo como soy hijo de inmigrantes indios, me resulta muy difícil identificarme con esta clase de ideología de la diferencia ... por ejemplo, prefiero que se me identifique con los habitantes de Filadelfia y no con los indios de Bombay (1997, p. 45).

La respuesta de Clifford a Ganguly incluía la siguiente declaración:

> Admitiré la identificación específica de una diferencia «haitiana» cuando hablo de Haití simultáneamente en Brooklyn y en el Caribe. Espero que eso no suponga reintroducir una ideología de la diferencia cultural absoluta. También quisiera aferrarme a la idea de que existen diferentes culturas que están en determinado(s) lugar(es), pero no por todo el mapa (1997, p. 45).

Lo que Clifford se apresura a negar es la afirmación de una diferencia cultural *absoluta*, pero en cambio parece aferrarse a la idea de distintas culturas con raíces en determinados lugares geográficos. Lo cual es especialmente significativo, dado el marco general de su proyecto antropológico. Al inicio de «Culturas viajeras» dice: «Mi objetivo, inicialmente, es plantear la pregunta de cómo el análisis cultural construye sus objetos —sociedades, tradiciones, comunidades, identidades— en y a través de determinadas prácticas espaciales de investigación» (1997, p. 19). Antes, en el Prólogo de *Itinerarios transculturales*, Clifford ya ha aclarado su postura respecto a la tradición marxista, citando a Gramsci con aprobación:

> Estos ensayos se han escrito bajo el signo de la ambivalencia, permanentemente cargada de esperanza. Ponen de manifiesto, una y otra vez, que las buenas y las malas noticias se presuponen mutuamente. Es imposible pensar en posibilidades transnacionales sin reconocer los violentos trastornos que conlleva la «modernización», con sus mercados, sus ejércitos, sus tecnologías y medios de comunicación en continua expansión. Toda mejora o alternativa que pueda surgir lo hacen contra este sombrío telón de fondo. Además, a diferencia de Marx, que vio que la posible bondad del socialismo dependía históricamente de la necesaria maldad del capitalismo, yo no veo una solución futura de la tensión, ninguna revolución ni negación dialéctica de la negación. La «guerra de posiciones» de Gramsci, una política de conexiones y de alianzas parciales, tiene mucho más sentido (1997, p. 10).

Se ha discutido mucho acerca de lo que Gramsci entendía por «guerra de posiciones» —que él contraponía a la «guerra de movimiento»—,[7] pero Gramsci utiliza básicamente metáforas militares para describir distintos momentos de la lucha política. Hay momentos que exigen algún tipo de ataque frontal, abierto, y otros en que esto es imposible y la lucha adopta la forma de una especie de guerra de trincheras. Pero para Gramsci, como para Marx, los protagonistas últimos de la historia no son las «sociedades, las tradiciones, las comunidades ni las identidades», sino las *clases*, y son siempre las clases, también

7. Sassoon (1987, pp. 193-204) procede a un análisis minucioso del término «guerra de posiciones». Véase SPN, pp. 120, 229-235 y 238-239 para el uso que hace Gramsci del término.

en última instancia, las que luchan en la «guerra de posiciones» de Gramsci. En principio no hay nada que objetar del uso que hace Clifford de la fórmula gramsciana de «guerra de posiciones», que utiliza para ilustrar lo que él llama en el párrafo inmediatamente anterior «la política de la hibridez». Pero lo que no está claro es quién o qué ha sustituido a las clases como contendientes últimos en esa guerra. ¿Las sociedades, las tradiciones, las comunidades, las identidades? Ninguna de ellas encaja del todo. *Itinerarios transculturales* «sigue el rastro de las rutas históricas mundiales que constriñen y al mismo tiempo potencian los movimientos transfronterizos e interculturales» (1997, p. 6), lo cual sugiere un papel fundamental de las «culturas», por quebrantadas y porosas que sean, en los reveladores relatos que Clifford aborda en su análisis cultural.

En suma, pese a que Clifford afirma que la «"cultura" antropológica ya no es lo que era», la idea de cultura que aflora en *Itinerarios transculturales* es una noción todavía deudora de algunos de los fantasmas del pasado de la antropología. Es interesante constatar que, sobre todo en relación con la teoría gramsciana de la cultura, las «culturas» siguen siendo para Clifford objeto prioritario de análisis. En el caso de Gramsci no es así, como mostraremos en la Segunda parte.

Otra antropóloga cuya obra ha examinado algunas realidades del mundo contemporáneo de forma asaz interesante es Liisa Malkki. El trabajo de campo relacionado con su estudio de 1995, *Purity and Exile: Violence, Memory and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*, se desarrolló en lo que en nuestra brutal y sangrienta época se está convirtiendo en «un lugar» cada vez más común habitado por millones de personas: un campo de refugiados. La obra de Malkki, al igual que la de Clifford, es rica y lúcida, pero, en mi opinión, también aflora de vez en cuando algún fantasma de la antropología del pasado. He optado por centrarme en el ensayo de Malkki de 1997, «News and Culture: Transitory Phenomena and the Fieldwork Tradition», donde analiza la relación entre los diferentes tipos de conocimiento producido por los antropólogos y por los periodistas. A tenor del objetivo de este capítulo, lo que más me interesa de su ensayo no es tanto la cuidadosa reflexión de Malkki sobre la relación entre antropología y periodismo cuanto su forma de enmarcar su análisis. Por ejemplo, me sorprende la actitud defensiva que Malkki adopta respecto a su elección de un campo de refugiados como ámbito de estudio. Al principio de su ensayo dice que su estudio es deudor de un trabajo reciente de la respetable y veterana antropóloga y mujer de estado, Sally Falk Moore, donde Moore insiste en la importancia de estudiar el cambio y no la continuidad. En esa misma línea, Malkki afirma como una de las cuestiones centrales de su ensayo:

> Frente a la vieja tradición de estudiar las culturas como procesos de ordenación más o menos estables y duraderos que preservan y reproducen en el tiempo sus pautas constitutivas, ¿qué hacer con los fenómenos transitorios y efímeros que no son producidos por una gramática cultural concreta? (Malkki, 1997, p. 87).

Más adelante reitera que «los fenómenos transitorios que trato de identificar no son fáciles de analizar en relación con los "sistemas de significado", los "códigos" o "cánones"» (Malkki, 1997, p. 87). Lo que considero interesante es la evidente aceptación de Malkki, a cierto nivel, de que lo anómalo son precisamente «los fenómenos transitorios» que a ella le interesan; parece que, en circunstancias «normales», las culturas *pueden* verse como «procesos de ordenación más o menos estables y duraderos», con su propia «gramática cultural». Resumiento esta tradición en antropología, Malkki escribe:

> Hoy los antropólogos, sea cual sea su formación o lugar de trabajo, saben que las tradiciones dominantes de su disciplina se han orientado claramente a la identificación y clasificación de pautas de cultura, principios holísticos de organización social, prácticas consuetudinarias, tradiciones orales, cuerpos legales, sistemas de normas y prohibiciones, en suma, fenómenos que se supone han superado la prueba del tiempo. Hace tiempo que en nuestro trabajo de campo, y también en nuestros textos, se nos ha dirigido a buscar las formas repetitivas, duraderas, persistentes y normativas (Malkki, 1997, pp. 89-90).

De una antropóloga crítica que escribe a finales de los años noventa sería de esperar una crítica de ese supuesto de continuidad que considera las culturas como maquinarias de reproducción, pero parece que el interés de Malkki se limita a una defensa de su propio énfasis en lo transitorio.

> Claro que estudiar las formas o las estructuras duraderas no es inherentemente «erróneo», y sería absurdo afirmar que las estructuras y las prácticas duraderas no existen. El problema es, sencillamente, que cuando el análisis se centra en las estructuras duraderas (o al menos en las estructuras que *nosotros consideramos* duraderas) se pierden de vista otros fenómenos, fenómenos transitorios, no repetitivos, anómalos (Malkki, 1997, p. 91; la cursiva es de la autora).

En sus Conclusiones, Malkki reflexiona autocríticamente sobre lo que considera fallos en su propio trabajo de campo, fallos u omisiones que asocia a una parte del acervo antropológico que arrastraba consigo y que proyectó en su trabajo sobre el terreno. Y lo demuestra con «dos ejemplos de una comunidad de memoria —o mejor dicho, una comunidad de imaginación—, ejemplos que las prácticas antropológicas convencionales sobre el terreno nunca depararían como objetos de atención académica» (Malkki, 1997, p. 99). El primer episodio ocurrió cuando visitaba a un líder político hutu, Gahutu Rémi, en el campo de refugiados.

> Tenía una casa circular de barro destinada a libros: libros de agronomía, textos religiosos, diccionarios y algunas novelas (entre ellas un ejemplar de *Rojo y negro* de Stendhal). Yo habría debido mantener una conversación más larga y atenta con él sobre sus libros —Stendhal y otros autores con los que se había identificado— en lugar de verlo tan íntimamente relacionado con su contexto geográfico y «cultural» (Malkki, 1997, pp. 99-100).

El segundo ejemplo es un boletín de noticias de la guerra del Golfo que informaba que, durante los bombardeos sobre Bagdad, «entre los cascotes de la casa de un hombre se encontraron libros. Uno de ellos era un ejemplar muy usado de *El guardián en el centeno*» de Salinger (Malkki, 1997, p. 100). La incomodidad de Malkki que trasluce este texto es interesante. ¿Qué quiere decir exactamente cuando lamenta haber visto a Rémi «tan íntimamente relacionado con su contexto geográfico y "cultural"»? ¿Acaso no merodea en la sombra una noción residual de las culturas entendidas como entidades acotadas, y la suposición de que la cultura fundamental de Rémi es hutu, o quizá africana, y que, por definición, la cultura europea o americana, parafraseando a Geertz, «no es la suya» (véanse *supra* las pp. 60-61)? En consecuencia, la apropiación por parte de Rémi de los productos de la cultura occidental lo convierte en una especie de híbrido. Por un lado, Malkki reconoce que eso es falso, pero por el otro, también parece pensar que el ejemplar de *Rojo y negro* en una «casa circular de barro» del este africano, y que el Salinger de las ruinas de una casa bombardeada son incongruencias que habría que investigar. Habría que preguntarse por qué estos libros parecen estar mucho más fuera de lugar de lo que estaría, pongamos por caso, un ejemplar del Mahabharata en casa de un personaje político europeo o americano. A veces parece como si nosotros, que nos declaramos hijos de «la cultura occidental», tuviéramos cultura en singular, y en cambio todos los demás estuvieran encajonados en sus propias culturas únicas. Es interesante constatar que a quienes llenan sus apartamentos de Nueva York o sus casas de Islington de artefactos del Tercer Mundo y escuchan música de todo el mundo en sus estéreos nunca se les considera seres híbridos a la deriva entre culturas.

Es posible que últimamente se haya empezado a repensar la antropología, y es indudable que, como dice Clifford, «la "cultura" antropológica ya no es lo que era». Pero, a pesar de todo, creo que siguen rondando algunos fantasmas que se han resistido con terquedad al exorcismo. En este capítulo he descrito esos fantasmas. Sin embargo, como he dicho, nunca he tenido la intención de escribir una historia del concepto de cultura en antropología. Lo que he intentando hacer aquí es llamar la atención sobre determinadas presunciones persistentes relacionadas con la manera en que los antropólogos —aunque no todos, pues siempre ha habido interesantes contratendencias— han tendido a enfocar la «cultura» como objeto de estudio. Estas presunciones sobrentienden que las culturas son en cierto modo totalidades ordenadas con su propia lógica (y que corresponde a los antropólogos identificar estas lógicas), que las culturas, también en cierto modo, constituyen una especie de totalidades acotadas (aunque sus fronteras sean porosas), y que existe una oposición básica entre «tradición» y «modernidad». Una de las razones para escribir este libro fue mi convicción de que una lectura seria de Gramsci puede ayudarnos a ahuyentar algunos de esos fantasmas que siguen persiguiendo a la disciplina. Y es que, como veremos en la Segunda parte, la teoría gramsciana de la cultura es radicalmente distinta de la teoría de la cultura de la antropología hegemónica.

Ninguno de los sobrentendidos que he identificado aparecen en Gramsci. En primer lugar, porque para Gramsci el mundo cultural de los subalternos no es sistemático. Este sardo que creció entre campesinos veía la cultura subalterna como una mezcla incoherente que se había amasado lenta e irregularmente durante siglos (véase especialmente el capítulo 5). Se impacientaba con quienes, como los folkloristas de su época, defendían su preservación. En segundo lugar, en Gramsci el principal objeto de estudio no es nunca una «cultura» determinada, sino siempre el poder, y más concretamente las particulares constelaciones de las relaciones de poder en determinados momentos y lugares. Lo que le interesa no son las totalidades culturales estables y acotadas, sino las *relaciones* y las entidades sociales fluidas y cambiantes que aquéllas crean; dónde debería trazar con exactitud las fronteras un teórico social depende de la pregunta que se plantee. En tercer lugar, y relacionado con su interés por las relaciones de poder, Gramsci considera que la oposición básica en una sociedad no es la que se da entre lo tradicional y lo moderno, sino la que existe entre el dominante y el dominado. Según Gramsci, una sociedad no es un mosaico de distintas culturas, sean o no híbridas, sino una constelación de diferentes grupos de poder, donde las categorías fundamentales son las clases, siempre que entendamos el concepto de clase de una forma abierta y no dogmática.

Los tres capítulos siguientes analizan con cierto detalle la teoría gramsciana de la cultura. Cada capítulo aborda una serie de cuestiones centradas en la cultura y reúne extractos relevantes de sus escritos relativos a esas cuestiones. El capítulo 4 aborda el problema de la cultura y la historia; el capítulo 5 la naturaleza de la cultura subalterna; y el capítulo 6 la producción de cultura y el papel de los intelectuales en ella. Dada la rica complejidad de los textos de Gramsci, y la dificultad mencionada en el capítulo 2 de sintetizar adecuadamente su pensamiento, en estos capítulos trato de describir el terreno que ocupa la «cultura» en su obra —lo cual implica necesariamente examinar la cuestión de la «clase». En estos capítulos he intentado, en la medida de lo posible, dejarle hablar directamente. Por eso, en lugar de parafrasearle, he preferido incluir numerosos y largos extractos de sus escritos, para que el lector pueda conocer directamente al propio Gramsci y no mi versión de su proyecto o la de sus incontables intérpretes. Este propósito también ha comportado que no haya pensado

estos capítulos en función de los postulados antropológicos sobre la cultura que se han mencionado en este capítulo, y me limito solamente a indicar de vez en cuando la ausencia de estos postulados en Gramsci. Con respecto a los tres capítulos siguientes confío que el lector siga las grandes líneas que utiliza Gramsci para estudiar y describir el campo cultural. Una vez trazado ese mapa cultural, estaremos en disposición de volver a abordar en el capítulo 7 el tema de la importancia que tiene la teoría de la cultura de Gramsci para los antropólogos.

SEGUNDA PARTE

GRAMSCI Y LA CULTURA

4.
La cultura y la historia

> ¿Cuál es el punto de referencia del nuevo mundo en gestación? El mundo de la producción; el trabajo (SPN, p. 242).

Cuando se lea a Gramsci nunca hay que olvidar que fue un militante y que su principal objetivo era la transformación radical de la sociedad capitalista. Si bien para Gramsci los actores últimos de la transformación eran las clases, también la cuestión de la cultura tenía que ser una parte esencial de un proyecto revolucionario puesto que la cultura se refiere a la manera de experimentar y vivir la clase. Y la forma que tiene la gente de ver el mundo y su modo de vivir en él forjan necesariamente su capacidad para imaginar el cambio y para ver si esos cambios son factibles o deseables. La preocupación por la cultura está presente en todos los escritos de Gramsci, desde el primer artículo hasta los cuadernos de la cárcel, pero es importante no perder nunca de vista que, en última instancia, su interés por la cultura nacía de un proyecto político revolucionario. Su interés prioritario era el *cambio*; no sólo cómo facilitar lo que él consideraba los cambios o mutaciones culturales progresivos, sino también cómo superar a las fuerzas culturales consideradas reaccionarias. Podía mostrarse muy sarcástico respecto a «los admiradores del folklore, que defienden su preservación» (SPN, p. 197). Para Gramsci, lo importante era cómo lograr instaurar un orden más justo y más equitativo, e identificar qué hay en el modo que tienen las personas de vivir e imaginar sus vidas en determinados momentos y lugares capaz de favorecer o bloquear el progreso hacia ese orden más justo y equitativo. Empezaré por este punto porque, tal como he argumentado en el capítulo anterior, se tra-

ta de una pregunta sobre la cultura muy distinta de las preguntas planteadas por quienes forjaron la moderna disciplina de la antropología (que libraban otras batallas intelectuales).

Este capítulo y los dos que siguen tratan de descifrar algunas de las grandes líneas del ámbito que ocupa el ambiguo y problemático concepto de «cultura» en la obra de Gramsci, y en la medida de lo posible dejar que sea el propio Gramsci quien hable. La primera sección de este capítulo incluye algunos extractos de sus escritos anteriores a su encarcelamiento en los que Gramsci define por primera vez lo que él entiende por cultura. Luego se recogen extractos de los cuadernos de la cárcel relacionados de alguna manera con la gran pregunta de cómo emergen los modos de entender y de vivir en el mundo, cómo y por qué persisten o no; y cómo son, o podrían ser, transformados; es decir, el problema de la cultura y la historia. Un tema central es la profunda y compleja relación entre la cultura y las relaciones económicas básicas. Como ya se ha dicho, del primer Gramsci al último se trata de un marxista —aunque siempre extraordinariamente abierto y flexible— para quien los actores fundamentales de la historia son las clases. Y aunque su marxismo con el paso del tiempo experimentó algunos cambios, su compromiso básico respecto a la centralidad de la clase nunca varió.

También es importante subrayar que Gramsci no ve la «cultura» como un mero epifenómeno, o como un simple reflejo de las relaciones económicas más fundamentales. Si bien hasta en sus últimos escritos sigue fiel al lenguaje de la base y la superestructura, en la práctica trasciende esta metáfora demasiado simple de estratos superpuestos. Aquí el concepto crucial de Gramsci es «orgánico», ya mencionado en el capítulo 2. En última instancia, el que se consideren o no determinadas ideas, creencias, sistemas legales y demás elementos «culturales» supuestamente *super*estructurales como parte orgánica de una estructura económica básica de la sociedad es para Gramsci una cuestión que sólo puede responderse en el contexto de unas formaciones sociales concretas en momentos concretos. En efecto, muchos de los textos de Gramsci que tratan de la cultura traducen un continuo esfuerzo por comprender esta relación orgánica en contextos históricos concretos. Y relacionado con ello está el último punto que quiero señalar antes de centrarme en los textos de Gramsci: la «cultura» nunca representa un ámbito autónomo. Si no contraponía la cultura a una

base económica fundamental, tampoco contrapone la cultura y la historia. La cultura es para Gramsci sobre todo un sedimento que se genera continuamente a lo largo de la historia. En otras palabras, los modos de ser y de vivir en el mundo que consideramos cultura serían las formas concretas que adopta la interacción de múltiples procesos históricos en determinadas coyunturas. Por lo tanto, la teoría de la cultura de Gramsci está muy lejos de la teoría antropológica tradicional de «culturas» distintas y acotadas.

La cultura en los escritos anteriores a la cárcel

En 1917, el joven Gramsci iniciaba su carrera de periodista y aún estaba hasta cierto punto bajo la influencia de Croce. En diciembre de aquel año escribió un artículo en el periódico *Avanti!* en respuesta a la contribución de un líder sindical crítico con la propuesta de Gramsci de una asociación cultural de los trabajadores. Y define así la cultura:

> Doy a la cultura el siguiente significado: ejercicio del pensamiento, adquisición de ideas generales, hábito de relacionar causas y efectos. Para mí todo el mundo es culto, porque todo el mundo piensa, todo el mundo relaciona causas y efectos. Pero son cultos de un modo empírico, primario, no orgánico. Por eso flaquean, se dispersan, se ablandan o se hacen violentos, intolerantes, belicosos, según la ocasión y las circunstancias. Lo diré más claramente: *tengo una idea socrática de la cultura; creo que significa pensar bien, sea cual sea el pensamiento, y por lo tanto actuar bien, sea cual sea la acción*. Y como sé que la cultura también es un concepto básico del socialismo, porque integra y concreta el vago concepto de libertad de pensamiento, me gustaría verlo materializado mediante el otro concepto, el de organización. Organicemos la cultura de la misma forma que intentamos organizar cualquier actividad práctica. La burguesía ha decidido, filantrópicamente, ofrecer al proletariado las universidades populares. Contra esa filantropía, ofrezcamos solidaridad, organización. Pongamos los medios para la buena voluntad, porque sin ellos siempre será estéril y yerma. No es la lectura lo que debiera interesarnos, sino el trabajo minucioso de analizar e investigar los problemas, un trabajo en el que todo el mundo par-



ticipe, al que todos contribuyan, donde todos sean maestro y discípulo (SCW, p. 25; la cursiva es mía).

Este texto introduce dos temas que encontramos en todos los escritos de Gramsci anteriores a su encarcelamiento y también en los cuadernos de la cárcel. En primer lugar, entiende la cultura como pensamiento en acción, como un medio que le permite a la gente comprender activamente su lugar en la realidad en la que vive. Por ejemplo, la insistencia de Gramsci en este párrafo de que «todo el mundo es culto, porque todo el mundo piensa, todo el mundo relaciona causas y efectos» prefigura sus escritos de la cárcel sobre los intelectuales, donde escribe: «Podría decirse que todos los hombres son intelectuales, pero no todos los hombres tienen en la sociedad la función de intelectuales ... No hay actividad humana de la que se pueda excluir toda intervención intelectual, no se puede separar el *homo faber* del *homo sapiens*» (SPN, p. 9). El segundo elemento del artículo de *Avanti!* es el énfasis en la importancia de la organización. Todos ellos (y aquí Gramsci está pensando en los obreros) «son cultos de un modo empírico, primario, no orgánico». Sólo falta que los progresistas organicen y desarrollen esa cultura proletaria embrionaria.

En enero de 1916, casi dos años antes de escribir este artículo, Gramsci había escrito un texto para otro periódico socialista, *Il Grido del Popolo* titulado «Socialismo y cultura», donde analizaba la naturaleza de la «cultura» y su relación con el cambio revolucionario. Merece la pena citar este artículo en extensión porque, si bien representa claramente al joven Gramsci, con algunos ecos de Croce, la visión de la «cultura» como un medio o herramienta para comprender y cambiar el mundo será un tema central en el proyecto intelectual de Gramsci en los cuadernos de la cárcel. También es una buena introducción al estilo de Gramsci y una forma de constatar cuán precozmente desarrolló ese estilo combativo, directo y distintivo. Como en el anterior extracto, Gramsci empieza polemizando con la identificación de la cultura con un conocimiento pasivo.

Tenemos que librarnos del hábito de ver la cultura como un saber enciclopédico, y a los hombres como meros receptáculos de un montón de datos empíricos y de una masa de datos primarios sin conexión alguna que han de archivarse en el cerebro como si fueran columnas de un diccionario para que su propietario pueda responder a los diversos estímulos del mundo exterior. Esta forma de cultura es realmente perniciosa, especialmente para el proletariado. Sólo sirve para crear gentes inadaptadas, gentes que se creen superiores al resto de la humanidad porque han memorizado determinada cantidad de datos y fechas que recitan a la menor oportunidad, levantando así una barrera entre ellos y los demás ... Pero esto no es cultura, sino pedantería, no es inteligencia, sino intelecto, y es absolutamente legítimo combatirlo.

La cultura es algo muy diferente. Es organización, disciplina del propio yo interior, aceptar la propia personalidad; es alcanzar un nivel superior de consciencia, con cuya ayuda se logra comprender el propio valor histórico, la propia función en la vida, los propios derechos y obligaciones. Pero nada de esto se logra por evolución espontánea, mediante una serie de acciones y de reacciones independientes de la propia voluntad ... Por encima de todo, el hombre es mente, es decir, es un producto de la historia, no de la naturaleza. Si no ¿cómo explicar el hecho, dado que siempre ha habido explotadores y explotados, creadores de riqueza y sus consumidores egoístas, de que el socialismo todavía no sea una realidad? El hecho es que sólo por etapas, paso a paso, la humanidad se ha hecho consciente de su propio valor y ganado para sí el derecho a desechar los modelos de organización impuestos por unas minorías en un período anterior de la historia. Y esa consciencia no se ha formado bajo el violento aguijón de la necesidad fisiológica, sino como resultado de la reflexión inteligente, al principio sólo de unos pocos y luego de toda una clase, sobre las razones de que existan determinadas condiciones y sobre la manera de transformar el vasallaje en señales de rebelión y de reconstrucción social. Quiere decir que toda revolución ha venido precedida de una intensa labor de crítica, de la difusión de la cultura y de la divulgación de ideas entre las masas de hombres que al principio se muestran reticentes, y sólo piensan en solucionar por sí solos sus propios problemas económicos y políticos inmediatos, hombres sin lazos de solidaridad con otros de su misma condición. El ejemplo más reciente, el más cercano a nosotros y, por lo tanto, menos ajeno a nuestra época, es el de la Revolución francesa. El período cultural precedente, la llamada Ilustración ... fue en sí misma toda una revolución y, como dice lúcidamente De Sanctis en su *Historia de la literatura italiana*, dio a toda Europa una Internacional espiritual burguesa en forma de una consciencia unificada, una consciencia sensible a todas las miserias y desdichas del pueblo llano y que fue la mejor preparación posible para la sangrienta revuelta que poco después tendría lugar en Francia...

El mismo fenómeno se repite hoy en el caso del socialismo. Ha sido a través de la crítica de la civilización capitalista que se ha formado o aún se forma la consciencia unificada del proletariado, y una crítica implica cultura, no sólo una evolución espontánea y natural. Una crítica implica precisamente la autoconsciencia que Novalis[1] consideraba el fin de la cultura; una consciencia de sí en tanto que opuesta a otras, esto es, una consciencia diferenciada y que, cuando se ha autoimpuesto una meta, es capaz de juzgar hechos y acontecimientos no sólo en sí y por sí mismos, sino también su potencialidad para hacer avanzar o retroceder la historia. Conocerse a sí mismo significa ser uno mismo, ser dueño de sí, autodistinguirse, liberarse del estado de caos, existir como un elemento de orden, pero un orden propio y una disciplina propia en la lucha por un ideal. Y no podremos ganar esa batalla si no conocemos a los demás, su historia, los sucesivos esfuerzos que han realizado para ser lo que son, para crear la civilización que han creado y que nosotros pretendemos sustituir por la nuestra. Es decir, tenemos que hacernos una idea de la naturaleza y de sus leyes para poder conocer las leyes que rigen la mente. Y todo esto debemos aprenderlo sin perder de vista el fin último: conocernos mejor a nosotros mismos a través de los demás y conocer mejor a los demás a través de nosotros mismos (SPWI, pp. 10-13; la cursiva es mía).

La cultura se define aquí como producto del autoconocimiento, pero no un autoconocimiento estrictamente individualizado, sino crítico e interesado en comprender las relaciones con los demás, incluidos los propios «derechos y obligaciones» en relación con los demás y nuestro lugar en la historia. Una vez aclarado lo que él entiende por cultura, Gramsci se dedica a rechazar la idea de la «emergencia espontánea» de la consciencia, porque si la consciencia de las realidades sociales fuera automática, «¿cómo explicar el hecho, dado que siempre ha habido explotadores y explotados, creadores de riqueza y sus consumidores egoístas, de que el socialismo todavía no sea una realidad?». Se acusa muchas veces a Gramsci, y también a Marx y a otros autores marxistas, de pensar teleológicamente y de creer que el socialismo es de algún modo inevitable y que toda la historia humana tiende y se desarrolla hacia ese fin. De ahí la importancia de clarificar

1. Novalis era el pseudónimo de Friedrich von Hardenberg (1992-1801), un poeta y escritor romántico alemán llamado el «profeta del Romanticismo». Todas las notas a pie de página relativas a los extractos de los escritos de Grasmci son mías.

la posición de Gramsci al respecto, y como esa supuesta teleología está considerada una de las críticas más demonizadoras contra Marx y el marxismo, consagramos a esa clarificación una breve sección.

Gramsci y la teleología

Es evidente que Gramsci no tenía una visión teleológica de la historia humana y dedicó poco tiempo a quienes la tenían. Esa actitud despectiva aflora claramente en los cuadernos de la cárcel, como cuando fustiga a los que se oponen por principio a toda clase de compromiso político:

> La concepción sobre la que se funda esta aversión no puede ser otra que la certeza inquebrantable de que en el desarrollo histórico existen leyes objetivas del mismo carácter que las leyes naturales, a lo cual se agrega la creencia en una teleología predeterminada similar a una religión: como las condiciones favorables se verificarán ineludiblemente, y como de ellas se derivarán, de forma bastante misteriosa, acontecimientos palingenésicos, es evidente que toda iniciativa tendente a predisponer y a planificar estas condiciones es no sólo inútil sino perjudicial (SPN, p. 168).

De hecho, Gramsci dedicó mucho tiempo antes de ser encarcelado a luchar contra este tipo de intransigencias insensatas en el seno de su propio partido. Y en los cuadernos de la cárcel dedica muchas páginas a la crítica de la *Teoría del materialismo histórico: un manual de sociología popular* de Bujarin[2] precisamente porque, a su juicio, reducía el marxismo a un rígido dogma teleológico. Ya en el muy primerizo artículo de *Il Grido del Popolo* reconocía el problema básico de que aquellos colectivos que un observador externo consideraría como grupos explotados no ven las cosas necesariamente del mismo modo, y con frecuencia manifiestan frente al observador externo una extra-

2. Nikolái Bujarin (1888-1938) fue un destacado comunista ruso ejecutado por Stalin en una de las primeras purgas de los años treinta. Su *Teoría del materialismo histórico* es una interpretación divulgativa del marxismo pensada para un público no iniciado.

ña e irritante resistencia a asumir su obligación histórica de rebelarse contra sus opresores. Pero al mismo tiempo en este artículo Gramsci supone claramente algún tipo de avance del progreso humano, cuyo componente decisivo es el desarrollo de nuevas formas de consciencia entre las gentes subyugadas, en la medida en que toman consciencia de sus condiciones de subyugación. Pero la visión de Gramsci no es teleológica, puesto que no considera inevitable el desarrollo de estas nuevas formas de consciencia. Como explica en los cuadernos, «La política es, de hecho, en cada caso el reflejo de las tendencias de desarrollo de la estructura, tendencias que no tienen por qué verificarse necesariamente» (SPN, p. 408). Gramsci tampoco es un determinista económico. Dice, por ejemplo:

> Se puede excluir que las crisis económicas produzcan, por sí mismas, acontecimientos fundamentales; sólo pueden crear un terreno más favorable a la difusión de ciertas maneras de pensar, de plantear y de resolver las cuestiones relacionadas con todo el desarrollo ulterior de la vida nacional (SPN, p. 184).

En el párrafo siguiente de los cuadernos, Gramsci explicita claramente su rechazo inequívoco de la teleología y del tosco determinismo histórico adoptado por algunos de los seguidores de Marx, y habla en cambio de la importancia de la voluntad humana, pero —utilizando los conceptos voluntaristas de Henri Bergson, como señalan los editores ingleses de *Selections from the Prison Notebooks*— dándoles un significado algo distinto para apoyar su argumentación.[3]

> Posibilidad no es realidad, pero es una realidad: que el hombre pueda o no hacer algo tiene su importancia para valorar lo que se hace realmente. Posibilidad significa «libertad». La medida de la libertad está incluida en el concepto de hombre. Que exista la posibilidad objetiva de que la gente no muera de hambre y que la gente sí muera de hambre tiene su importancia, o al menos eso es lo que uno cree. Pero la existencia de condiciones objetivas, de posibilidades o de libertad, aún no es suficiente: hay que «conocerlas» y saber servirse de ellas. Y querer servirse de ellas. En este sentido, el hombre es voluntad concreta, es decir, la aplicación efectiva de la voluntad abstracta o impulso vital a los medios concretos que realizan dicha voluntad (SPN, p. 360).

3. Henri Bergson (1859-1941) fue un filósofo francés cuya noción del *élan vital* o «impulso creativo» como elemento central de la historia humana tuvo mucha influencia en muchos pensadores de su época. Véase la n. 4 (SPN, p. 325) y la n. 50 (SPN, p. 360) para un análisis de la posible influencia de Bergson sobre Gramsci.

Y precisamente porque este tipo de voluntad progresista no nace espontáneamente, y porque la historia humana no está programada hacia un único *telos*, el problema de la cultura y el papel de los intelectuales en esa historia ocupa un lugar tan preponderante en Gramsci. Volviendo al artículo de *Il Grido del Popolo*, las nuevas formas de consciencia no nacen automáticamente, no se forman «bajo el violento aguijón de la necesidad fisiológica, sino como resultado de la reflexión inteligente, al principio sólo de unos pocos y luego de toda una clase, sobre las razones de que existan determinadas condiciones y sobre la manera de transformar el vasallaje en señales de rebelión y de reconstrucción social». La descripción de una «reflexión inteligente, al principio sólo de unos pocos», prefigura ya la posterior importancia que concede Gramsci al papel de los intelectuales en la creación de nuevas «culturas». Curiosamente, para Gramsci, en la noción de «cultura» es decisiva la capacidad de teorizar una crítica que trascienda el estrecho interés de las «masas de hombres» por «solucionar por sí solos sus problemas económicos y políticos» para pasar a un conocimiento capaz de entender los lazos que vinculan a estas «masas de hombres». «Ha sido a través de la crítica de la civilización capitalista que se ha formado o aún se forma la consciencia unificada del proletariado, y *una crítica implica cultura*, no sólo una evolución espontánea y natural» (la cursiva es mía). Crucial en su crítica es la capacidad de valorar «hechos y acontecimientos» y juzgar si tienden a hacer «avanzar o retroceder la historia». Aquí subyace claramente una noción de progreso histórico pero, insisto nuevamente, para Gramsci ese movimiento de avance hacia el socialismo no es en absoluto inevitable; la historia puede avanzar, pero también retroceder. Es cierto que en una Nota afirma que «en el movimiento de la historia nunca hay vuelta atrás», pero lo dice en el contexto de una crítica de lo que él denomina cesarismo, es decir, una situación en la que las fuerzas contendientes básicas de la sociedad «se equilibran mutuamente de tal forma que una prolongación del conflicto sólo puede acabar con su destrucción mutua» y entonces interviene una tercera fuerza del exte-

rior. En esta situación, «el problema es ver si en la dialéctica "revolución/restauración" es la revolución o la restauración la que predomina; pues es cierto que en el devenir de la historia nunca hay vuelta atrás, y que las restauraciones *in toto* no existen» (SPN, pp. 219-220). Pero lo que quiere subrayar aquí es la imposibilidad para cualquier sociedad de volver exactamente a un estadio anterior. En este sentido, la historia sí avanza, pero no avanza hacia un fin conocido y predecible.

La actitud de Gramsci respecto a toda teleología socialista puede resumirse de la siguiente forma. Él sabe en qué dirección *quiere* que la historia humana se mueva, pero, nunca presupone que lo haga. Sin duda cree que el movimiento en esa dirección es posible, y que las propias contradicciones estructurales de la sociedad capitalista crean esa posibilidad; pero, aunque exista el potencial para la transformación socialista, su realización depende de la existencia de una voluntad humana consciente que comprenda aquello que es posible en unas circunstancias determinadas, y la decisión de hacerlo realidad. La obra de su vida, tanto como activista político antes de su encarcelamiento —recuérdese que cuando fue arrestado era uno de los líderes del partido comunista italiano— como en los cuadernos de la cárcel, giró en torno al problema de la formación de esa voluntad humana consciente y la forma de favorecer ese proceso. En parte, es su rechazo absoluto de todo pensamiento teleológico lo que explica la centralidad de la cuestión de la «cultura» en su proyecto intelectual.

Hasta aquí el tema de la teleología. Ahora quiero analizar primero algunos ejemplos de los cuadernos de la cárcel donde Gramsci explica explítica o implícitamente lo que él entiende por «cultura» y luego pasaré a ocuparme de algunos párrafos que abordan la idea de revolución cultural.

Cultura y revolución cultural en los cuadernos de la cárcel

Cuando en la famosa carta de 1927 a su cuñada (mencionada en el capítulo 2) Gramsci expone sus planes de estudio en la prisión, explica que los cuatro temas elegidos (los intelectuales italianos, la lingüística comparada, el teatro de Pirandello y la novela por entregas) están de alguna manera relacionados con «el espíritu creativo del pueblo en

sus diversas fases y grados de desarrollo» (PLI, p. 84). Ese espíritu creativo, así como el potencial de una consciencia cultural crítica para hacer la historia, es lo que en verdad interesaba a Gramsci. Según él, la cultura *actúa* sobre el mundo. En una de las Notas sobre «Americanismo y fordismo»,[4] escribe, por ejemplo:

> la diferencia entre la acción real, que modifica de una forma fundamental al hombre y la realidad externa (*en otras palabras, la cultura real*) que es el americanismo, y la futilidad gladiatoria que es acción autodeclarada pero que sólo modifica el mundo, no las cosas, el talante externo, no el interior del hombre (SPN, p. 307; la cursiva es mía).

En una Nota en la que impugna la idea de que la filosofía es una actividad extraña y arcana limitada a una clase de filósofos, profesionales, Gramsci aduce que en cierto modo todos somos filósofos, «porque incluso en la más mínima manifestación de cualquier actividad intelectual, en el "lenguaje", ya está contenida una determinada concepción del mundo...» (SPN, p. 323). Estas concepciones del mundo constituyen perspectivas culturales, como aclara más adelante la misma Nota:

> ... se pasa al segundo momento, el de la crítica y la consciencia. Es decir, se pasa a la cuestión de si es preferible «pensar» sin tener consciencia crítica, de un modo disgregado y episódico. En otras palabras, ¿es mejor «participar» de una concepción del mundo «impuesta» mecánicamente por el medio exterior y, por lo tanto, por uno de los muchos grupos sociales en que todos estamos automáticamente implicados desde nuestra entrada en el mundo consciente (que puede ser el pueblo donde vivimos o la provincia, que puede tener origen en la parroquia y en la «actividad intelectual» del cura local o del viejo patriarca cuya sabiduría es ley, o en la anciana que ha heredado la sapiencia de las brujas o en el intelectual de poca monta amargado por su propia estupidez y su incapacidad para actuar)? O es preferible elaborar la propia

4. Gramsci escribió una serie de Notas con el título general de «Estadounidenses y fordismo» donde examina las transformaciones de los métodos de producción estadounidenses tras la primera guerra mundial, y comenta su impacto en Europa. El interés fundamental de Gramsci en esas Notas radicaba, en palabras de Hoare y Nowell Smith: «¿Eran los cambios que tenían lugar en el mundo de la producción en el momento en que él escribía de importancia tal como para constituir el principio de una nueva época histórica, o eran sólo una conjunción de episodios de importancia efímera?» (SPN, p. 277).

concepción del mundo consciente y críticamente y, en conexión con estos trabajos del propio cerebro, elegir la propia esfera de actividad, participar activamente en la creación de la historia del mundo, ser guía de nosotros mismos y negarse a aceptar pasiva y supinamente que nuestra personalidad sea moldeada desde fuera? ... Cuando se adquiere una concepción del mundo propia pertenecemos siempre a una determinada agrupación que es la de todos los elementos sociales que comparten un mismo modo de pensar y de actuar. Todos somos conformistas de algún tipo, siempre somos hombre-masa u hombre colectivo (SPN, pp. 323-324).

Las dos últimas frases nos deparan otra definición de cultura: las culturas son determinadas agrupaciones formadas por «todos los elementos sociales que comparten un mismo modo de pensar y de obrar», y todos pertenecemos a algún tipo de agrupación, «todos somos conformistas de algún tipo». Lo que Gramsci quiere enfatizar aquí es la diferencia entre una adopción «mecánica» y episódica de la cultura dada por el entorno social en el que nacemos, y una elaboración crítica y consciente de nuestra propia «concepción del mundo». A destacar tres puntos de este párrafo: en primer lugar, el desprecio de Gramsci hacia «la "actividad intelectual" del cura local o del viejo patriarca cuya sabiduría es ley, [de] la anciana que ha heredado la sapiencia de las brujas [y] el intelectual de poca mondasta amargado por su propia estupidez y su incapacidad para actuar». En el capítulo siguiente me extenderé algo más sobre la actitud sumamente crítica de Gramsci hacia la sociedad rural italiana. En segundo lugar, lejos de la importancia que concede la antropología a las culturas entendidas como entidades acotadas ya abordado en el capítulo anterior, Gramsci ve las distintas concepciones del mundo no como totalidades acotadas, sino como una compleja trama de hilos. Y en tercer lugar, aunque nosotros podemos en cierto modo elegir pertenecer a una cultura con la posibilidad de «participar activamente en la creación de la historia del mundo», siempre implica una lucha con fuerzas externas que actúan para «moldear» nuestra personalidad. Somos por definición seres sociales, en todo momento parte de un mundo social, pero a través de la actividad crítica consciente tenemos la posibilidad de formar parte de una cultura emergente, dinámica y progresista. El énfasis de Gramsci en la cultura como un compromiso crítico de cada individuo con los distintos mundos sociales donde nacen para poder trascenderse a sí

mismos y crear una nueva cultura, dista mucho del típico énfasis de la antropología en las culturas realmente existentes. Más adelante, en la misma Nota, Gramsci se refiere a la creación de nuevas culturas:

Crear una nueva cultura no significa únicamente hacer descubrimientos individuales «originales», sino también —y sobre todo— divulgar de forma crítica verdades ya descubiertas, «socializarlas» por así decir, y también convertirlas en base de la acción vital, en un elemento de coordinación y de orden intelectual y moral. Llevar a una masa de hombres a pensar coherentemente y de modo unitario el presente real y efectivo del mundo es un hecho «filosófico» mucho más importante y «original» que el descubrimiento por parte de un «genio» filosófico de una verdad que no deja de ser patrimonio exclusivo de pequeños grupos de intelectuales (SPN, p. 325).

Gramsci sugería que había que entender el propio marxismo como una nueva síntesis cultural que había captado las vertientes teórica, económica y política de la época capitalista en todas sus contradicciones. Dice:

Dicen que la filosofía de la praxis [así es como Gramsci se refiere al marxismo en los cuadernos de la cárcel][5] nació en el terreno del máximo desarrollo de la cultura de la primera mitad del siglo XIX, una cultura representada por la filosofía clásica alemana, la economía política inglesa y la literatura y la práctica política francesas. En el origen de la filosofía de la praxis se encuentran estos tres movimientos culturales. Pero ¿cómo cabe entender esta afirmación? ¿En el sentido de que cada uno de estos movimientos ha contribuido a elaborar respectivamente la filosofía, la economía y la política de la filosofía de la praxis o bien en el de que la filosofía de la praxis ha sintetizado los tres movimientos, es decir, toda la cultura de la época y que en la nueva síntesis, cualquiera que sea el momento que se analice, el momento teórico, el económico o el político, se vuelve a encontrar, como «momento» preparatorio, cada uno de los tres movimientos? Así lo creo. Y me parece que el momento unitario de síntesis puede identificarse en el nuevo concepto de inmanencia, que de su forma especulativa, tal como la presenta la filosofía clásica alemana, se ha traducido a una forma historicista con ayuda de la política francesa y de la economía clásica inglesa (SPN, pp. 399-400).

5. Véase el capítulo 2, p. 37, para un análisis de la importancia de esta terminología.

El marxismo representaba para Gramsci, entre otras muchas cosas, la expresión cultural de una revolución del pensamiento y la práctica que, a su juicio, estaba destruyendo las certidumbres establecidas del mundo burgués y que dolorosa y lentamente, con muchos pasos en falso, estaba dando vida a un nuevo orden poscapitalista. Una dimensión esencial de esa revolución cultural era la formación de nuevas clases de seres humanos. Gramsci rechazaba de manera tajante cualquier noción de subjetividad individual autónoma capaz de existir fuera de una época y de un lugar concretos. Según él, el individuo toma necesariamente consciencia en el contexto de una constelación de relaciones de poder determinada, y no cabe imaginarlo fuera de esa ubicación histórica. Como escribe en una Nota sobre «El progreso y el devenir», más bien hay que concebir al «hombre» «como el *ensemble* de relaciones sociales ... el hombre es también el *ensemble* de sus condiciones de vida...» (SPN, p. 359; la cursiva es suya). En otra Nota escribe:

> Siempre ha existido el conformismo: lo que observamos actualmente es una lucha entre «dos conformismos», una lucha en pos de la hegemonía, una crisis de la sociedad civil. Los antiguos líderes intelectuales y morales de la sociedad sienten resbalar el suelo bajo sus pies; perciben que sus «sermones» se han convertido precisamente en eso, en meros sermones, es decir, ajenos a la realidad, en pura forma sin contenido, en sombras sin espíritu. Esa es la razón de sus tendencias reaccionarias y conservadoras; porque la forma particular de civilización, cultura y moralidad que representaban se está desmoronando, y proclaman en voz alta la muerte de toda civilización, de toda cultura, de toda moralidad; exigen al Estado medidas represivas, y forman grupos de resistencia aislados del proceso histórico real, prolongando así la crisis, ya que un modo de vivir y de pensar no puede eclipsarse sin una crisis. En el otro lado, los representantes del nuevo orden en gestación, inspirados por un odio «racionalista» hacia lo viejo, propagan utopías e ideas extravagantes. ¿Cuál es el punto de referencia del nuevo mundo en gestación? El mundo de la producción, el trabajo. El mayor utilitarismo deberá inspirar el análisis de las futuras instituciones morales e intelectuales y de los principios a divulgar. La vida colectiva e individual se organizará en función de la máxima rentabilidad del aparato productivo. El desarrollo de las fuerzas económicas sobre nuevas bases y la progresiva instauración de la nueva estructura superará las inevitables contradicciones y, una vez creado un nuevo «conformismo» desde abajo, se abrirán nuevas posibilidades de autodisciplina, es decir, de libertad, incluida la del individuo (SPN, p. 242).

Gramsci se refiere aquí al colapso de un orden cultural existente que impide a «los antiguos líderes intelectuales y morales de la sociedad» contar con el viejo consenso cultural sobre la manera de gobernar la sociedad y el modo de vivir de las gentes, y proclaman «en voz alta la muerte de toda civilización, de toda cultura, de toda moralidad». Como ya no pueden gobernar mediante el consenso, tratan de imponer su forma de vida y exigir la represión del Estado. Obsérvese que, si bien Gramsci está claramente del lado del «nuevo orden en gestación», también es perfectamente consciente de la prevalencia de vanas ilusiones románticas entre sus representantes, abocados a «propagar utopías e ideas extravagantes».

La revolución que él veía o creía ver avanzar en su propia época era a su juicio equivalente a la revolución que había abolido el régimen feudal y creado el mundo burgués. Y aquella revolución también había comportado necesariamente una transformación cultural radical. En los cuadernos de la cárcel dedica mucho espacio a analizar el carácter y la historia de la revolución burguesa —sobre todo dada la versión atrofiada que se representó en Italia— y las lecciones que los socialistas contemporáneos podían aprender de esa historia. En una Nota titulada «Humanismo y Renacimiento», Gramsci arremete contra las interpretaciones demasiado irreflexivas y generales del Renacimiento y su «descubrimiento del hombre», pero la Nota también muestra la concepción del Renacimiento como una «gran revolución cultural»:

> ¿Qué significa que el Renacimiento descubrió al «hombre», que lo convirtió en el centro del universo, etc.? ¿Significa que antes del Renacimiento el «hombre» no era el centro del universo? Se puede decir que el Renacimiento creó una nueva cultura o civilización, en oposición a las culturas precedentes o como un desarrollo de ellas, pero es preciso «delimitar» o «especificar» la esencia de esa cultura. ¿Es cierto que antes del Renacimiento el «hombre» no era nada y luego lo fue todo, o acaso hubo un proceso de formación cultural donde el hombre tendía a serlo todo? Me parece que lo correcto es decir que antes del Renacimiento la cultura medieval se basaba en lo trascendente; pero ¿quienes representaban esa cultura no eran «nada» o acaso esa cultura

no era su forma de serlo «todo»? El Renacimiento fue una gran revolución cultural no porque todo el mundo empezara a pensar que lo era «todo» en vez de «nada», sino porque esta forma de pensar se generalizó hasta convertirse en levadura universal. No se «descubrió» al hombre, sino que surgió una nueva forma de cultura, un nuevo esfuerzo por crear un nuevo tipo de hombre en las clases dominantes (SCW, p. 217).

Gramsci insiste en caracterizar la «gran revolución cultural» del Renacimiento como algo destinado a crear «un nuevo tipo de hombre en las clases *dominantes*». Para Gramsci, el humanismo del Renacimiento fue un movimiento cultural esencialmente elitista sin consecuencias más allá de las clases dominantes. La Reforma, en cambio, representaba para él una revolución cultural que se extendió a las capas sociales populares. En una Nota titulada «La filosofía de la praxis y la cultura moderna», escribe:

> En la historia de los desarrollos culturales debe tenerse especialmente en cuenta la organización de la cultura y del personal mediante el cual esta organización adopta una forma concreta ... [Los intelectuales de la Reforma, como Erasmo] se doblegaron ante las persecuciones y las hogueras. *Por esto quien encarnó la Reforma fue el pueblo alemán en su conjunto, como masa indistinta, no los intelectuales*. Esta deserción de los intelectuales ante el enemigo explica, precisamente, la «esterilidad» de la Reforma en la esfera inmediata de la alta cultura, hasta que, mediante un proceso de selección, del seno del pueblo, que había permanecido fiel a la causa, surgió un nuevo grupo de intelectuales que culminó en la filosofía clásica (SPN, p. 397; la cursiva es mía).

Aquí también se observa que, a juicio de Gramsci, es «el pueblo» el que ha generado «un nuevo grupo de intelectuales». Volveré sobre ello en el capítulo 6.

Un artículo del historiador literario Vittorio Rossi provocó en Gramsci la siguiente reflexión sobre el lenguaje y sobre el Renacimiento como revolución cultural y como un conflicto entre concepciones del mundo radicalmente distintas:

> Rossi tiene razón cuando dice que «el uso que hace un pueblo de una lengua y no de otra con fines intelectuales desinteresados no es un capricho individual o colectivo, sino el acto espontáneo de una particular vida interior, que brota de la única forma posible». Es decir, una lengua es una concepción integral del mundo y no un mero ropaje capaz de vestir cualquier contenido. ¿Entonces? ¿Acaso no significa que [durante el Renacimiento] había dos concepciones del mundo opuestas, una popular-burguesa que se expresaba en lengua vernácula y otra aristocrático-feudal que se expresaba en latín y que se remontaba a la antigüedad romana? ¿Y acaso el Renacimiento no se caracteriza por este conflicto y no por por la serena creación de una cultura triunfante? (SCW, p. 226).

Es importante insistir en que la revolución cultural, como la propia cultura, nunca fue para Gramsci un simple «reflejo» de una base económica más profunda. La lucha lingüística entre la lengua vernácula y el latín que aquí describe, por ejemplo, constituía una parte integral de la lucha económica y política por la hegemonía burguesa.

También es importante clarificar lo que Gramsci quiere decir al afirmar que «una lengua es una concepción integral del mundo y no un mero ropaje capaz de vestir cualquier contenido», y que durante el Renacimiento habia dos «concepciones del mundo» distintas y opuestas. Al final del capítulo anterior yo subrayaba que Gramsci no entiende las culturas como sistemas coherentes y lógicos, pero ¿acaso no habla aquí de dos lógicas culturales? En mi opinión, la diferencia radica en que para Gramsci la coherencia lógica de estas dos «concepciones del mundo» deriva de una concordancia con las respectivas «necesidades» de dos posiciones de clase distintas y definidas de forma muy amplia, lo que otorga a ambas una orientación muy general, pero también espacio para una considerable heterogeneidad y contradicción. A Gramsci le interesaban tanto las contradicciones y los conflictos como la coherencia. Pero, aun a riesgo de ser acusada de funcionalista, quisiera clarificar lo que entiendo aquí por «necesidades». No entiendo que esas concepciones del mundo surjan mecánicamente para racionalizar unas determinadas formas de explotación, sino que es muy probable que quienes se ubican económicamente de determinada manera encuentren explicaciones plausibles del mundo en que viven que de alguna manera concuerden con la experiencia de su posición económica. Con el tiempo, si esas distintas posiciones económicas son fundamentales, como cree Gramsci, tenderán a producir interpretaciones del mundo concordantes con cada

punto de vista concreto. Pero digamos que la producción de interpretaciones *coherentes* implica en Gramsci la emergencia de intelectuales orgánicamente vinculados a esa posición de clase.[6] Es importante destacar que para Gramsci esos vastos conjuntos culturales son fenómenos profundamente históricos ligados a las relaciones económicas fundamentales; nunca los consideró unos «sistemas» puramente culturales y autónomos. Lo que en última instancia interesa a Gramsci cuando habla de lo que persiste y lo que no, es la persistencia, el cambio o transformación no de las «concepciones del mundo», sino de las relaciones básicas de poder de las que esas concepciones son, para usar la terminología gramsciana, una parte orgánica.

La sección final de este capítulo reúne una serie de extractos donde Gramsci se explaya sobre el complejo entramado de relaciones económicas y expresión cultural. En estos textos se puede empezar a descubrir cómo sitúa Gramsci la «cultura» en la «historia». Pero primero es preciso clarificar la posición de Gramsci respecto al determinismo económico.

«El factor determinante *en última instancia* de la historia»

Como se ha dicho en el capítulo 2, el punto de partida de Gramsci es claramente marxista, y para el marxismo las relaciones económicas fundamentales constituyen la dinámica última de la historia. Pero al mismo tiempo Gramsci nunca fue un determinista económico. Como otros muchos marxistas antes y después que él, Gramsci destaca dos famosas cartas de Engels, una a Joseph Bloch (21 de septiembre de 1890) y otra a Heinz Starkenburg (25 de enero de 1894) en las que advierte contra una lectura toscamente economicista de la obra de él y de Marx. Como dice Gramsci, «es necesario recordar al mismo tiempo la afirmación de Engels de que la economía sólo en *última instancia* es el resorte de la historia» (SPN, p. 162). Al parecer esta advertencia nunca es excesiva dada la regularidad con que sigue repitiéndose. Es útil recordar las palabras del propio Engels:

6. El concepto gramsciano de intelectual orgánico y el papel de los intelectuales en la sociedad se aborda con mayor profundidad en el capítulo 6.

> De acuerdo con la concepción materialista de la historia, el factor determinante de la historia es, *en última instancia*, la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que eso. Por lo tanto, si alguien lo tergiversa para decir que el factor económico es el *único* determinante, convierte la proposición en una frase absurda, abstracta y sin sentido (Marx y Engels, 1975, p. 394; la cursiva es suya).

Es evidente que la interpretación del significado de «en última instancia» es una cuestión abierta. Sin duda, una forma de ver el proyecto intelectual de Gramsci es como la exploración del posible significado en la práctica de esa escurridiza expresión de «en última instancia». Sin embargo, dado que los extractos de esta sección presentan en su mayoría a un Gramsci centrado en el papel de los factores económicos en la historia, es importante clarificar los límites que él veía en ese poder condicionante.

También merece la pena citar un par de frases de la carta de Bloch en la que Engels acepta que Marx y él son en cierto modo responsables del peso excesivo que daban sus seguidores a la economía.

> Marx y yo mismo somos en parte culpables del hecho de que los jóvenes den a veces más importancia de la debida a la vertiente económica. Tuvimos que enfatizar el principal principio frente a nuestros adversarios, que lo negaban, y no siempre contamos con el tiempo, el lugar o la oportunidad necesarios para ocuparnos debidamente de los otros factores implicados en la interacción (Marx y Engels, 1975, p. 396).

Conviene recordar este punto a la hora de tratar de descifrar la postura de Gramsci ante ciertas cuestiones (como el papel de las relaciones económicas básicas) dado su característico estilo dialógico, como ya he mencionado en el capitulo 2. En sus escritos, Gramsci tiende siempre a polemizar, explícita o implícitamente, con un punto de vista contrario. Esto se manifiesta tanto en los cuadernos de la cárcel como en sus colaboraciones periodísticas más directamente polémicas de su primera época. Dado que escribe más de una generación después de Marx y Engels, y lo hace fundamentalmente para un público de izquierdas, Gramsci se dedica más a combatir el economicismo dogmático que a afirmar la importancia de la instancia económica. Su énfasis en los factores no económicos es en parte, y sólo en parte, un

reflejo de sus debates con sus adversarios izquierdistas. Recordemos que Gramsci está elaborando una teoría política que *sí* se ocupa plenamente de aquellos «otros factores» que Marx y Engels no pudieron abordar debidamente. El hecho de que él lo haga no debe interpretarse como un rechazo de la premisa marxiana básica de que el resorte último de la historia es la «estructura» económica en forma de las clases nacidas en esa base estructural. De hecho, Gramsci siempre insiste en la necesidad de analizar esa estructura, como en su ensayo sobre Maquiavelo:

> Una de las primeras partes [de *El Príncipe moderno*][7] debería estar dedicada precisamente a la «voluntad colectiva», planteando así la cuestión: «¿Cuándo puede decirse que existen las condiciones para que se pueda suscitar y desarrollar una voluntad colectiva nacional-popular?», o sea, *efectuando un análisis histórico (económico) de la estructura social del país en cuestión* y una representación «dramática» de las tentativas realizadas a través de los siglos para suscitar esta voluntad y las razones de sus sucesivos fracasos (SPN, p. 130; la cursiva es mía).

En el capítulo 6 analizaré lo que Gramsci entendía por voluntad colectiva nacional-popular (véanse las pp. 172-176); aquí sólo mencionaré la tesis de Gramsci de que si queremos conocer el potencial existente en una determinada sociedad para la emergencia de una forma de voluntad política colectiva, es preciso analizar su estructura económica y social y establecer su evolución en el tiempo.

El esmero con que Gramsci aborda el tema de los llamados en Italia «morti di fame» («muertos de hambre»), («un término que connota a la vez compasión y desprecio»; SPN, p. 272), es un buen ejemplo de cómo enfocaba en la práctica el análisis de la relación entre una situación económica concreta y la consciencia política.

> Los «*muertos de hambre* (morti di fame)» no son un estrato homogéneo, y puede incurrirse en errores graves si se les identifica de manera abstracta. En la aldea, y en los pequeños centros urbanos de algunas regiones agrícolas, existen dos estratos distintos de «morti di fame»: los jornaleros y los pequeños intelectuales. La característica esencial de los jornaleros no es su situación económica, sino su condición moral e intelectual. El típico campesino de estas regiones es el pequeño agricultor o minifundista o el más primitivo aparcero (cuya renta se reduce a un tercio, la mitad o incluso a los dos tercios de su cosecha, según la fertilidad y el lugar de su campo de cultivo), que posee unos pocos aperos, un par de bueyes y una cabaña que casi siempre ha construido él mismo en los ratos en que no trabaja, y que ha obtenido el capital necesario emigrando durante algunos años o trabajando unos años «en los pozos» o sirviendo en los *carabinieri*,[8] etc., o como sirviente de un gran terrateniente —por ejemplo, «con apaños» y ahorros. El jornalero, en cambio, no puede o no quiere «apaños», no posee nada, es un «morto di fame», porque la jornada de trabajo es precaria e irregular.
>
> El «morto di fame» pequeñoburgués procedía originalmente de la burguesía rural. La propiedad de las grandes familias se va dividiendo hasta que acaba desapareciendo del todo, pero los miembros de esta clase no están preparados para trabajar con las manos. De ese modo acaba formándose un famélico estrato de aspirantes a puestos municipales menores, como oficinistas, recaderos, etc. Este estrato es un elemento desestabilizador en la vida rural, siempre sediento de cambios (elecciones, etc.) y alimentando al «subversivo» local; como es bastante numerosa, tiene una cierta importancia. Se alía especialmente con la burguesía rural contra el campesinado, y organiza a los «morti di fame» para que sirvan a sus intereses (SPN, p. 273-274).

Estructura y superestructura

En los cuadernos de la cárcel, Gramsci brega con frecuencia con «el problema de las relaciones entre estructura y superestructura», como en la Nota «Análisis de las situaciones. Correlaciones de fuerza». Gramsci dice en ella que es importante distinguir entre los diversos «momentos o niveles» de las relaciones de fuerza existentes en la sociedad. El primer nivel, básicamente el nivel de la «estructura», es

7. Si Maquiavelo había teorizado la creación de un Estado nacional italiano bajo un sólo Príncipe, en el período moderno había que teorizar una nueva hegemonía socialista capaz de sustituir a la hegemonía burguesa existente. Pero esa nueva hegemonía no podía encarnarse en un sólo individuo; en otras palabras, el equivalente del Príncipe de Maquiavelo, el príncipe moderno, era el partido comunista.

8. Los *carabinieri* son en efecto un cuerpo de policía, pero organizada militarmente e independiente del cuerpo de policía convencional.

una correlación de fuerzas sociales estrechamente vinculadas a la estructura, objetiva, independiente de la voluntad de los hombres, que puede medirse con los sistemas de las ciencias exactas o físicas. El nivel de desarrollo de las fuerzas materiales de producción constituye la base para la emergencia de las distintas clases sociales, cada una de los cuales representa una función y tiene una posición específica en la propia producción. Esta relación es lo que es, una realidad obstinada: nadie puede modificar el número de empresas o de sus empleados, el número de las ciudades y de la población urbana, etc. Esta fundamental disposición de fuerzas permite descubrir si existen en la sociedad las condiciones necesarias y suficientes para su transformación, o sea, permite controlar el grado de realismo y de posibilidades de realización de las diversas ideologías que nacieron en ella misma, en el terreno de las contradicciones que ha generado durante su desarrollo (SPN, pp. 180-181).

Adviértase que «el nivel de desarrollo de las fuerzas materiales de producción» es la «base para la emergencia de las distintas clases sociales», y que cada una de estas clases «representa una función y tiene una posición específica en la propia producción». Pero lo importante es que para Gramsci se trata de una «realidad obstinada», objetiva, que «es lo que es». Un segundo nivel o momento sería «la relación de las fuerzas políticas; es decir, una valoración del grado de homogeneidad, de autoconsciencia o consciencia de sí y de organización alcanzado por las distintas clases sociales» (SPN, p. 181). La distinción que hace Gramsci entre «clase en sí» y «clase para sí»[9] es esencialmente la misma que hace Marx, y es una distinción entre la *potencialidad* creada por determinadas relaciones estructurales para la emergencia de una clase con consciencia de sí como clase, y la *realidad* de una clase con esa consciencia ya alcanzada. Y en efecto, una de las cuestiones centrales en Gramsci es ese pasar, o no, de la potencialidad a la realidad.

Gramsci analiza luego los distintos niveles dentro de este segundo nivel político, y describe el largo camino que tienen que recorrer determinados intereses económicos fundamentales para adquirir lenta y progresivamente esa autoconsciencia como actores políticos

9. Esta distinción se encuentra en *La miseria de la filosofía* (Marx, 1963, p. 173). Si bien la terminología ha sido muy cuestionada, creo que, dejando de lado el lenguaje hegeliano, capta la a veces enorme distancia que existe entre determinadas realidades «objetivas» de la vida de la gente y la forma de ver esas realidades.

hasta alcanzar finalmente una hegemonía sobre toda la sociedad. He acentuado ciertas frases y expresiones que evidencian que Gramsci habla aquí de un proceso (que puede o no realizarse; lo que se derime es una *posibilidad* histórica, no una certidumbre) desencadenado en última instancia por las realidades económicas, la «estructura» de la sociedad. Estos distintos niveles corresponden

a los diferentes momentos de la consciencia política colectiva, tal como se han manifestado hasta ahora en la historia. *El primero y más elemental es el nivel económico-corporativo*: un comerciante se siente *obligado* [la cursiva es de Gramsci] a ser solidario con otro comerciante, un fabricante con otro fabricante, etc., pero el comerciante no se siente aún solidario con el fabricante; en otras palabras, se siente la unidad homogénea del grupo profesional y el deber de organizarla, pero no se siente aún la unidad con el grupo social mayor. *Un segundo momento es aquel en que se alcanza la consciencia de la solidaridad de intereses entre todos los miembros del grupo social, pero todavía en el campo meramente económico.* Ya en este momento se plantea la cuestión del Estado, pero sólo como elemento para lograr una igualdad político-jurídica con los grupos dominantes, ya que se revindica el derecho a participar en la legislación y en la administración y hasta de modificarla, de reformarla, pero en las estructuras fundamentales existentes. *Un tercer momento es aquel en que se logra la consciencia de que los propios intereses corporativos, en su desarrollo actual y futuro, superan los límites de la corporación de un grupo puramente económico y pueden y deben convertirse también en los intereses de otros grupos subordinados. Esta es la fase más estrictamente política, que señala el paso decisivo de la estructura a la esfera de las complejas superestructuras*, es la fase en la que las ideologías que han ido germinando se transforman en «partido», se enfrentan y luchan hasta que una sola de ellas, o al menos una sola combinación de ellas, tiende a prevalecer, a imponerse, a propagarse por toda la sociedad, propiciando no sólo la unidad de los fines económicos y políticos, sino también la unidad intelectual y moral, planteando todas las cuestiones en torno a las cuales se desarrolla la lucha no en un plano corporativo, sino en un plano «universal», creando así la hegemonía de un grupo social fundamental sobre una serie de grupos subordinados. Es cierto que el Estado es concebido como organismo propio de un grupo, destinado a crear las condiciones favorables para la máxima expansión de ese mismo grupo; pero este desarrollo y esta expansión se conciben y presentan como la fuerza motriz de una expansión universal, de un desarrollo de todas las energías «nacionales». En

otras palabras, el grupo dominante se coordina concretamente con los intereses generales de los grupos subordinados y la vida estatal se concibe como una formación y una superación continua de equilibrios inestables (en el ámbito de la ley), entre los intereses del grupo fundamental y los de los grupos subordinados, equilibrios en donde los intereses del grupo dominante prevalecen, pero hasta cierto punto, o sea, hasta el punto en que chocan con el mezquino interés económico-corporativo (SPN, pp. 181-182; la cursiva es mía, salvo indicación contraria).

Este texto demuestra claramente que para Gramsci, como para Marx, los actores fundamentales de la historia humana son las *clases*. Lo cual no quiere decir evidentemente que Gramsci entendiera las clases como *únicos* actores posibles de la historia, sino que para él estas grandes agrupaciones que ocupan una posición económica similar en una sociedad dada, son las que explican en última instancia los grandes cambios auténticamente revolucionarios de una época, como la emergencia del mundo burgués del seno del feudalismo, o la posibilidad de abolir la sociedad capitalista. El problema para quienes, como Gramsci, trabajaban por esa abolición era que la clase potencialmente revolucionaria bajo el capitalismo no había alcanzado el mismo nivel de desarrollo político que la burguesía en la época de la Revolución francesa.

... la crisis actual es más profunda que la crisis de la Edad Media; esta última duró varios siglos, hasta la Revolución francesa, cuando la agrupación social que había sido económicamente la fuerza motriz de Europa durante todo el milenio pudo presentarse como un «Estado» integral, con todas las fuerzas intelectuales y morales necesarias para organizar una sociedad plena y perfecta (SPN, pp. 270-271).

Si a Gramsci, como evidencia la Nota sobre Maquiavelo citada anteriormente, le preocupaba enormemente la manera de «despertar y desarrollar» una consciencia política capaz de oponerse *efectivamente* a la consciencia de la sociedad burguesa dominante, también insistía en que una «reforma cultural» así estaba necesariamente asociada a la reforma económica. Al final de esa Nota sobre Maquiavelo dice:

¿Puede haber una reforma cultural, es decir, una elevación civil de los estratos deprimidos de la sociedad, sin una reforma económica previa y un cambio en la posición social y en el mundo económico? Una reforma intelectual y moral no puede dejar de estar vinculada a un programa de reforma económica, o mejor, el programa de reforma económica es precisamente la manera concreta en que se presenta toda reforma intelectual y moral (SPN, p. 133).

En otra Nota, Gramsci caracteriza la política y la economía como dos instancias distintas pero interdependientes. Es la vida económica la que suministra el «terreno permanente y orgánico» y, si esa política no es un genuino producto de ese terreno, será una política efímera.

La política es acción permanente y da nacimiento a organizaciones permanentes en cuanto se identifica con la economía. Pero esta última se distingue también de la política y por ello se puede hablar separadamente de economía y de política y se puede hablar de «pasión» política como de un impulso inmediato a la acción que nace en el terreno «permanente y orgánico» de la vida económica, pero lo supera, haciendo entrar en juego sentimientos y aspiraciones en cuya atmósfera incandescente incluso los cálculos sobre la vida humana individual obedecen a leyes diferentes de las que rigen el pequeño interés individual (SPN, pp. 139-140).

Un grupo fundamental para lograr el paso de un «terreno "permanente y orgánico" de la vida económica» a una organización política eficaz para Gramsci son los intelectuales. En el capítulo 6 examinaré lo que él entendía por intelectuales, un uso bastante diferente del que se suele dar al término. Aquí sólo quiero llamar la atención sobre el hecho de que para Gramsci son en última instancia los intelectuales en tanto que grupo distintivo quienes articulan la perspectiva de las clases. Dice, por ejemplo:

Cada grupo social, al nacer en el ámbito original de una función esencial en el mundo de la producción económica, crea además de sí mismo, orgánicamente, uno o más estratos de intelectuales que le dan homogeneidad y consciencia de su propia función, no sólo en el campo económico, sino también en el social y en el político (SPN, p. 5).

Una clase que es incapaz de crear sus propios intelectuales es incapaz de transformarse en una fuerza hegemónica.

Una clase, *como un hecho económico (que es lo que toda clase es esencialmente)* no siempre goza de prestigio intelectual o moral; por ejemplo, puede que no sea capaz de establecer su hegemonía y, por lo tanto, de fundar un Estado. Esa es la función de las monarquías, también en la época moderna; y ese es también, y sobre todo, el fenómeno (especialmente en Inglaterra y en Alemania) por el que algunos elementos de la clase burguesa dirigente organizada en un Estado proceden de las viejas clases feudales, que han sido desposeídas de su predominio económico tradicional (Junkers y Lords), pero que han hallado nuevas formas de poder económico en la industria y en la banca, y que lejos de con-fundirse con la burguesía han permanecido unidas a su grupo social tradicional (SPN, pp. 269-270; la cursiva es mía).

Aquí se dice que la conquista de la hegemonía por una clase está vinculada a la fundación «de un Estado». Para Gramsci, la hegemonía significa también que una clase, o una alianza de clases, ha conseguido trascender sus propios intereses corporativos y ha incorporado al menos parte de los intereses de las clases subordinadas para representar aparentemente los intereses de la sociedad en su conjunto. Se organiza «en un Estado» para que su dominio *de facto* se plasme en las instituciones formales del Estado. Este es el «tercer momento» mencionado en la Nota antes citada (véase la p. 113), la fase que marca «el paso decisivo de la estructura a la esfera de las complejas superestructuras». En este contexto un factor decisivo es el partido político. Las clases pueden ser los actores fundamentales de la historia humana, pero para actuar de forma consciente necesitan de los partidos. El partido es algo clave para Gramsci, que lo utilizaba para referirse a organizaciones políticas formales e informales. «En una sociedad nadie está desorganizado y sin partido, siempre que se entienda la organización y el partido en un sentido amplio y no formal» (SPN, p. 264).

En una Nota sobre la debilidad de los partidos políticos italianos, Gramsci revela una parte de la densa red de interconexiones que, a su juicio, tramaban y articulaban la vida económica y política y que los partidos políticos encarnan:

De hecho, si bien es cierto que los partidos son sólo la nomenclatura de las clases, es igualmente cierto que los partidos no son mera expresión mecánica y pasiva de esas clases, sino que reaccionan energéticamente sobre ellas para desarrollarlas, solidificarlas y universalizarlas...

... Las clases crean partidos, y los partidos crean la administración del Estado y del gobierno, los dirigentes de la sociedad civil y política. Tiene que haber una relación útil y fructífera en estas manifestaciones y funciones. No puede haber formación de dirigentes sin la actividad teórica y doctrinal de los partidos, sin un intento sistemático por descubrir y estudiar las causas que rigen la naturaleza de la clase representada y la forma en que se ha desarrollado. De ahí, pues, la escasez de administradores del Estado y del gobierno; la miseria de la vida parlamentaria; la facilidad con que los partidos se desintegran debido a la corrupción y a la incorporación de los nuevos individuos que son indispensables. En vez de historia política, fría erudición; en vez de religión, superstición; en vez de libros y grandes revistas, diarios y periódicos; en vez de política seria, peleas efímeras y enfrentamientos personales. Las universidades y las instituciones que forjan las capacidades intelectuales y técnicas, al no impregnarse de la vida de los partidos, de las realidades de la vida nacional, han producido cuadros nacionales apolíticos, con una formación mental puramente retórica y no nacional (SPN, pp. 227-228).

Más adelante, en el capítulo 6, abordaré de nuevo la importancia que Gramsci concedía al partido político.

Para empezar a examinar el peso que la cultura tiene en la obra de Gramsci, he dedicado este capítulo a analizar su aproximación al problema de la cultura y la historia. Como confío en haber podido demostrar, el papel que otorga Gramsci a las clases en el proceso de desarrollo histórico es fundamental. Para Gramsci, como para Marx, en el corazón de la historia humana escrita está la lucha de clases, y en esa historia las clases emergen como actores conscientes a partir de unas relaciones económicas básicas y luchan entre sí por hacerse con el poder. Una clase o alianza de clases dominante es aquella que ha conseguido impulsar la creación de una cultura hegemónica que en realidad encarna su visión del mundo, pero que se presenta como representante no sólo de sus propios intereses, sino también de los intereses de la sociedad en su conjunto. Pero conviene destacar que ninguna cultura hegemónica, por ilimitado que parezca su poder, se ve del todo estable y libre de contradicciones; su reproducción nunca puede darse por sentada. Toda hegemonía representa sólo un momento puntual en el incesante devenir de la historia, con sus fuerzas en lucha. Sin embargo, para quienes la viven, la hegemonía existente puede pare-



cerles intimidatoria e inexpugnable. ¿Qué posibilidades ve Gramsci para los dominados o —para utilizar la terminología introducida por Gramsci— los subalternos, para consolidar una visión del mundo distinta y una forma de vida diferente? Es el tema que abordamos en el capítulo siguiente.

5. La cultura subalterna

> Las clases subalternas están sujetas a las iniciativas de las clases dominantes, incluso cuando se rebelan; se hallan en un estado de defensa expectante (PNII, p. 21).

Este capítulo se centra en la descripción que realiza Gramsci de los mundos culturales donde habitan los subordinados y los subalternos. Gramsci examina tanto las relaciones de poder que perpetúan esa subordinación como las grietas y fisuras susceptibles de posibilitar su superación. Es decir, aquello que mantiene a los subalternos como subalternos, y la forma de superar esa subalternidad.

En un famoso párrafo del Prólogo de *La formación histórica de la clase obrera*, E. P. Thompson decía que se proponía «rescatar al humilde tejedor de medias y calcetines, al jornalero ludita, al obrero de los más anticuados telares, al artesano utopista y hasta al frustrado seguidor de Joanna Southcott, rescatarlos de una posteridad excesivamente condescendiente» (1968, p. 13), un sentimiento que comparten muchos antropólogos que han dedicado buena parte de sus vidas a tratar de recuperar las vidas marginales y marginadas de la condescendencia de la modernidad. Pero este no es el motivo de que Gramsci dedicara tanto tiempo y espacio en los cuadernos de la cárcel a la cultura de los campesinos y de otros colectivos subalternos. Y no por falta de respeto hacia esa cultura campesina en que él mismo había crecido. Pero al mismo tiempo, y seguramente debido precisamente a su perfecto conocimiento de esa cultura, nunca se mostró sentimental al respecto; la veía mezquina y provinciana, algo que había que trascender, pero también poseía un terco realismo sobre la naturaleza del

poder. Dentro del caótico eclecticismo del «sentido común» popular, como lo llama en «La relación entre la ciencia, la religión y el sentido común» (esta Nota vuelve a citarse en la p. 132) había un «núcleo sano ... que merece desarrollarse y hacerse unitario y coherente» (SPN, p. 328). El sentido común (un término que no tiene las mismas connotaciones prácticas en italiano que en inglés) es un concepto muy importante en la teorización de Gramsci de la consciencia popular y merece que se le dedique toda una sección. Pero antes es preciso dedicar un espacio a uno de los conceptos más básicos de Gramsci: la hegemonía.

La hegemonía

Se ha discutido mucho sobre lo que Gramsci entendía por hegemonía,[1] pero lo que nadie discute es que se trata de un concepto que Gramsci utiliza para analizar las relaciones de poder y las formas concretas que tiene la gente de vivirlas. Las realidades del poder son centrales en la teorización gramsciana de la cultura y la consciencia subalternas. Para él, esa consciencia sólo podía ser una consciencia empobrecida y *asistemática*, precisamente debido a la relativa impotencia de los subalternos. En una Nota sobre la que volveré más adelante, Gramsci sugiere estudiar el folklore como una vía para descubrir el modo que tienen los subalternos de vivir entender el mundo:

> Me parece que el folklore ha sido estudiado hasta ahora como un elemento «pintoresco» ... Pero habría que estudiarlo como una «concepción del mundo» implícita en determinados estratos de la sociedad (en el espacio y en el tiempo) y en oposición a las concepciones «oficiales» del mundo (también en su mayor parte implícitas, mecánicas y objetivas o, en un sentido más amplio, las concepciones de las partes cultas de las sociedades históricamente determinadas) que se han sucedido en el proceso histórico. (De ahí la estricta relación entre folklore y «sentido común», que es el folklore filosófico.) *Esta concepción del mundo no es elaborada ni sistemática porque, por definición, el pueblo (la suma total de las clases instrumentales y subalternas de todas las sociedades que han existido hasta la fecha) no puede poseer concepciones elaboradas, sistemáticas y políticamente organizadas y centralizadas* en su desarrollo por lo demás contradictorio (SCW, pp. 188-190).

1. Véase el capítulo 7 para un análisis de este debate en la medida en que se relaciona con la utilización de Gramsci por los antropólogos.

En una Nota sobre el término «subversivo», Gramsci habla de la consciencia característica de la Italia rural.

> El concepto típicamente italiano de «sovversivo» puede explicarse de la siguiente manera: una posición de clase negativa, no positiva —el «pueblo» es consciente de que tiene enemigos, pero solamente los identifica empíricamente con los llamados «signori». En el concepto de «signore» hay mucho de la vieja aversión del campo a la ciudad; la forma de vestir es un elemento fundamental de distinción. También existe una aversión a la burocracia, la única forma de ver al Estado. El campesino, e incluso el pequeño agricultor, odia al funcionario; no odia al Estado porque no lo comprende. Ve al funcionario como un «signore», aunque él mismo disfrute de una situación económica mejor; de ahí la evidente contradicción de que el «signore» sea al mismo tiempo un «morto di fame»[2] desde el punto de vista del campesino. El odio «genérico» no es de carácter moderno, sino todavía «semi-feudal», y no puede considerarse como evidencia de consciencia de clase, sólo como el primer atisbo de esa consciencia, es decir, meramente como actitud básica negativa, polémica. El pueblo no sólo no posee una consciencia precisa de su propia identidad histórica, tampoco es consciente de la identidad histórica o de los límites precisos de su adversario. *Las clases inferiores, históricamente a la defensiva, sólo pueden alcanzar la autoconsciencia a través de una serie de negaciones, a través de su consciencia de la identidad y límites de clase de su enemigo; pero es precisamente este proceso el que aún no ha salido a la superficie, al menos no a nivel nacional* (SPN, pp. 272-273; la cursiva es mía).

Para Gramsci, el carácter básico de la cultura subalterna deriva del hecho de estar «históricamente a la defensiva»; la cuestión del poder está en el centro de su teoría de la cultura. De hecho explica su frecuente utilización del término «subalterno» en sus análisis de la men-

2. Véase *supra*, el capítulo 4 (pp. 110-111) para el análisis de Gramsci de este término.

talidad de los subordinados. Es su subordinación, su carácter subalterno, lo que determina su forma de ver el mundo. Como ha quedado claro en el capítulo anterior, Gramsci no rechazaba la tesis de Marx de las relaciones económicas fundamentales como resorte *último* de la historia, pero su proyecto intelectual daba prioridad a la reflexión sobre las condiciones de la emergencia de determinados paisajes políticos, con sus posibilidades concretas de transformación, en momentos históricos concretos y en el marco de unos parámetros económicos amplios. Puede que sea cierto que las relaciones económicas básicas, ya sean las del feudalismo o las del capitalismo, contienen en su seno contradicciones *susceptibles* de hacerlas trizas, pero así como es imposible saber con exactitud cuándo y dónde las fallas sísmicas producidas por la colisión de las placas tectónicas provocarán terremotos o erupciones volcánicas, tampoco es posible prever las convulsiones sísmicas de las sociedades humanas. Además, y a diferencia del mundo inanimado de la geofísica, los terremotos y los volcanes del mundo social dependen de la voluntad humana. A Gramsci le interesaba conocer la forma de transformar en una fuerza histórica la energía potencial de las clases subordinadas —una energía derivada de su explotación objetiva—. Mantener a esa fuerza bajo control, mientras exista una particular constelación de fuerzas entre las clases, es parte del poder que ejercen los grupos dominantes. Pero este poder no es mera fuerza bruta. Si lo fuera sería imposible entender que una pequeña élite sea capaz de dominar grandes masas; para una dominación prolongada es crucial lograr el «consentimiento» de los dominados. Una de las formas más útiles de profundizar en el difícil concepto gramsciano de hegemonía consiste en verlo como una forma de pensar la compleja interconexión entre consenso y coerción, y no como una descripción de una forma concreta de poder.

Gramsci nunca ofreció una definición clara y concisa de hegemonía, en parte precisamente porque en mi opinión no describe ninguna relación de fácil delimitación. Se trata más bien de una manera de caracterizar unas relaciones de poder siempre cambiantes y sumamente versátiles capaces de adoptar formas muy distintas en diferentes contextos distintos. Es importante recordar, como señala Buttigieg,[3] que Gramsci no empezó a pensar la hegemonía como un

3. Presentación oral, New School of Social Research, 12 de diciembre de 1995.

concepto teórico; llegó a ese concepto como resultado de su análisis del proceso de formación del Estado italiano durante e inmediatamente después del Risorgimento.[4] Para ayudar a clarificar lo que Gramsci entendía por hegemonía he reunido aquí una serie de textos de los cuadernos de la cárcel que muestran los diversos usos del término en Gramsci. Yo diría que esta falta de coherencia no se debe a una confusión por parte de Gramsci respecto a la forma de entender la hegemonía, sino que refleja la diversidad de formas que pueden adoptar las relaciones reales de poder en distintos contextos.

Para Gramsci, las relaciones de poder ocupan un *continuum* que presenta en un extremo la coerción directa mediante la fuerza bruta, y en el otro el consentimiento voluntario. Cuando trata de la formación de los intelectuales, por ejemplo, Gramsci nos ofrece aparentemente una definición bastante clara de hegemonía:

> Por ahora se pueden fijar dos grandes niveles superestructurales, el que podría llamarse de la «sociedad civil», formado por el conjunto de los organismos llamados «privados», y el de la «sociedad política o Estado». Ambos niveles corresponden, por un lado, a la función de «hegemonía» que el grupo dominante ejerce en toda sociedad y, por el otro, a la de «dominación o autoridad directa» ejercida por el Estado y el gobierno «jurídico». Estas funciones son sobre todo de organización y de conexión. Los intelectuales son los «delegados» del grupo dominante que ejercen las funciones subalternas de hegemonía social y de gobierno político, que incluyen:
>
> 1. El consentimiento «espontáneo» que las grandes masas de la población dan a la dirección impuesta a la vida social por el grupo fundamental dominante, consentimiento que «históricamente» nace del prestigio (y, por lo tanto, de la confianza) de que goza el grupo dominante gracias a su posición y a su función en el mundo de la producción;
>
> 2. El aparato coercitivo del Estado, que asegura «legalmente» la disciplina de los grupos que no «consienten» ni activa ni pasivamente, pero que está constituido para toda la sociedad en previsión de los momentos de crisis de autoridad y de dirección cuando no se da el consentimiento espontáneo (SPN, p. 12).

4. El movimiento que propició la unificación de Italia como Estado independiente con su capital en Roma en 1870.

Aquí la hegemonía se define al parecer como *consentimiento* organizado por las organizaciones de la sociedad civil y no del Estado con sus aparatos de poder *coercitivo*. Pero es importante recordar que la hegemonía viene aquí definida en el contexto de un análisis del papel de los intelectuales. Volveré sobre este texto en el capítulo siguiente.

Sin embargo, en otros escritos Gramsci no contrapone sociedad civil/hegemonía y Estado/coerción como hace aquí. En una Nota, por ejemplo, la hegemonía, o la organización del consentimiento, se *incluye* como una de las actividades del Estado. Dice Gramsci que «el Estado es la totalidad del complejo de actividades prácticas y teóricas mediante las cuales la clase dominante no sólo justifica y perpetúa su dominio, sino que obtiene el consentimiento activo de aquellos a quienes domina». (SPN, p. 244) Y en otra Nota se refiere al «Estado (en su significado integral: dictadura + hegemonía)...» (SPN, p. 239). El elemento básico que cabe inferir de estas definiciones distintas del Estado es que, a veces, para comprender una manifestación concreta del poder, como por ejemplo el de los intelectuales, conviene distinguir entre «dos "niveles" superestructurales», el que representaría la hegemonía y el consentimiento, y el de la coerción y la fuerza. Otras veces hay que analizar de qué forma incluye el Estado, la fuerza y el consentimiento, como hace Gramsci en su crítica de un libro de Daniel Halévy.

> Para Halévy, el «Estado» es el aparato representativo; y descubre que los acontecimientos más importantes de la historia francesa desde 1870 hasta hoy se deben no a las iniciativas de organismos políticos derivados del sufragio universal, sino a las de organismos privados (empresas capitalistas, consejos de administracion, etc.) o de altos funcionarios desconocidos en el país, etc. Pero ¿qué significa todo esto sino que *por «Estado» habría que entender no sólo el aparato de gobierno, sino también el aparato «privado» de la hegemonía o sociedad civil*? (SPN, p. 261; la cursiva es mía).

En una de sus muchas Notas contra el economicismo, Gramsci viene a decir lo mismo, prologándolo con la sumamente útil clarificación de que la distinción entre sociedad política (fuerza) y sociedad civil (hegemonía) debe entenderse sólo como una distinción metodológica. El Estado y la sociedad civil no representan dos universos acotados, eternamente separados, sino un nudo de intrincadas relaciones de poder que, según las cuestiones que abordemos, pueden desgranarse en diversas agrupaciones. También conviene subrayar que, precisamente porque para Gramsci la sociedad civil representa en general el consenso y no la fuerza, de ello no se deduce ni mucho menos que la sociedad civil sea necesariamente benigna. Este me parece un punto particularmente importante a destacar en el clima político contemporáneo.

> Las ideas del movimiento del librecambio se basan en un error teórico cuyo origen práctico no es difícil identificar, *pues se basa en la distinción entre sociedad política y sociedad civil, que se transforma y se presenta como una distinción orgánica, cuando en realidad se trata de una distinción meramente metodológica.* Se afirma así que la actividad económica es propia de la sociedad civil y que el Estado no debe intervenir para regularla. Pero como *en la realidad sociedad civil y Estado son uno y lo mismo*, es preciso dejar bien claro que también el *laissez-faire* es una forma de «regulación» del Estado, introducida y mantenida por vía legislativa y coercitiva. Es una política deliberada, consciente de sus propios fines y no la expresión espontánea y automática de hechos económicos (SPN, pp. 159-160; la cursiva es mía).

Aunque, a tenor de estos párrafos, la hegemonía aparece frecuentemente asociada al consentimiento y opuesta a la fuerza o la coerción, también puede incluir la fuerza, dice Gramsci al hablar de los jacobinos: «El ejercicio "normal" de la hegemonía en el ámbito ya clásico del régimen parlamentario se caracteriza por una combinación de fuerza y consentimiento que se equilibran mutuamente, sin que la fuerza predomine en exceso sobre el consenso». Está claro que para Gramsci hegemonía es un término sumamente fluido y flexible, que no tiene una única definición. Y sugiero que la razón es que no se trata de un concepto teórico perfectamente acotado, sino que con respecto a la hegemonía, Gramsci no hace sino nombrar el problema —el problema de cómo se producen y se reproducen las relaciones de poder que apuntalan diversas formas de desigualdad— que quiere analizar. Aquello que en un contexto dado constituye la hegemonía sólo se puede descubrir a través de un meticuloso análisis empírico.

Para Gramsci, una dimensión decisiva de la desigualdad es la in-

capacidad de las gentes subalternas para producir una interpretación coherente del mundo en el que viven susceptible de cuestionar las interpretaciones hegemónicas existentes (que por definición conciben el mundo desde la perspectiva del dominante) de una forma *efectiva*. Subrayo «efectiva» porque Gramsci nunca negó que las gentes subalternas tuvieran sus propias concepciones del mundo, sólo que eran inherentemente fragmentarias, incoherentes y contradictorias, carentes de una percepción clara y rigurosa del entorno local de opresión y de su relación con las grandes realidades políticas y económicas, algo esencial si una concepción subalterna aspira genuinamente a convertirse en contrahegemónica. Según Gramsci, los subalternos pueden ser perfectamente capaces de ver con meridiana claridad el pequeño valle donde viven, pero no de ver más allá de los límites de ese valle y comprender el encaje de su pequeño mundo en el gran mundo situado más allá. Cuando Gramsci examina la cultura subalterna parte de la idea de que es incapaz de producir movimientos políticos eficaces y auténticamente transformadores. Incluso veía el marxismo (la filosofía de la praxis), que para Gramsci tenía el potencial para convertirse en una concepción del mundo genuinamente contrahegemónica, aún en proceso de formación, luchando todavía por crear sus propios intelectuales capaces de elaborarlo y convertirlo en una cultura de masas común.

> Crear un grupo de intelectuales independientes no es tarea fácil; requiere un proceso largo, con acciones y reacciones, convergencias y divergencias, y la aparición de muchas formaciones nuevas y complejas. [La filosofía de la praxis] es la concepción de un grupo social subalterno, desprovisto de iniciativa histórica, en expansión continua y disorgánica, incapaz de trascender un determinado nivel cualitativo, siempre por debajo del nivel de la posesión del Estado y del ejercicio real de la hegemonía sobre toda la sociedad, lo único que permite un cierto equilibrio orgánico en el desarrollo del grupo intelectual (SPN, pp. 395-396).

Es decir, dado que el marxismo representa «la concepción de un grupo social subalterno», no puede avanzar más allá de cierto nivel. Su desarrollo como una cultura hegemónica de masas sólo es posible asociado a la conquista del poder por el grupo subalterno cuya visión del mundo representa. Existe, pues, una compleja interacción recí-

proca entre la progresión de esta nueva cultura de masas y la progresión del grupo social de cuya experiencia ha surgido, donde un avance depende del otro. Lo que Gramsci intenta comprender en sus reflexiones sobre la cultura subalterna es el funcionamiento de las distintas relaciones de subordinación. ¿Qué hay en las condiciones de la vida subalterna, y en la relación de los subalternos con los grupos dominantes de la sociedad que los mantiene en esa subalternidad? En otras palabras, ¿cómo funciona en realidad la hegemonía en contextos históricos concretos, y cómo es posible superarla?

El folklore

Una de las formas de Gramsci de abordar la cuestión de la cultura subalterna, como en el párrafo de «Observaciones sobre el folklore» antes citado (véase la p. 120), es a través de la noción de folklore. El folklore, que el *OED* define como «las creencias, leyendas y costumbres tradicionales vigentes entre la gente corriente; el estudio de aquéllas», nació como categoría en la Europa del siglo XIX a partir de las mismas corrientes intelectuales y políticas que la moderna noción de nacionalismo. Quienes lo registraban y lo estudiaban lo exaltaban a menudo como una expresión del espíritu del «pueblo». Asociado a todo el folklore había de hecho un romanticismo que lo consideraba como un «auténtico» reflejo del «alma» de una nación. No es de extrañar que Gramsci se opusiera frontalmente a este tipo de confuso romanticismo. Para él, el folklore era algo que había que combatir.

En «Observaciones sobre el folklore» Gramsci apunta algunos elementos que son centrales en su manera de entender la cultura subalterna que merece la pena citar en toda su extensión. El extracto que aquí presentamos empieza con la breve sección incluida al principio de este capítulo.

> Me parece que el folklore ha sido estudiado hasta ahora como un elemento «pintoresco» ... Pero habría que estudiarlo como una «concepción del mundo» implícita en determinados estratos de la sociedad (en el espacio y en el tiempo) y en oposición a las concepciones «oficiales» del mundo (también en su mayor parte implícitas, mecánicas y ob-

jetivas o, en un sentido más amplio, las concepciones de las partes cultas de las sociedades históricamente determinadas) que se han sucedido en el proceso histórico. (De ahí la estricta relación entre folklore y «sentido común», que es el folklore filosófico.) *Esta concepción del mundo no es elaborada ni sistemática porque, por definición, el pueblo (la suma total de las clases instrumentales y subalternas de todas las sociedades que han existido hasta la fecha) no puede poseer concepciones elaboradas, sistemáticas y políticamente organizadas y centralizadas* en su desarrollo por lo demás contradictorio. Es más bien múltiple —en el sentido de que es no sólo una yuxtaposición mecánica de diversas concepciones del mundo, sino además porque está estratificada—, una confusa aglomeración de fragmentos de todas las concepciones del mundo y de la vida que se han sucedido en la historia. De hecho, sólo en el folklore se pueden encontrar restos de evidencia, adulterada y mutilada, de la mayoría de esas concepciones.

Incluso la filosofía y la ciencia modernas aportan nuevos elementos al «folklore moderno», en cuanto que ciertas afirmaciones científicas y ciertas opiniones, separadas de su entorno y más o menos distorsionadas, caen constantemente en el dominio popular y se «insertan» en el mosaico de la tradición. (*La Scoperta dell'America* de C. Pascarella muestra cómo las nociones difundidas en los manuales de las escuelas elementales sobre Cristóbal Colón y otros personajes son extrañamente asimiladas.) El folklore sólo puede entenderse como reflejo de las condiciones de vida del pueblo, si bien determinadas concepciones específicas del folklore permanecen aun después de que estas condiciones se hayan modificado para producir combinaciones extrañas.

Ciertamente existe una «religión del pueblo», especialmente en los países católicos y ortodoxos, que es muy diferente de la de los intelectuales (los religiosos) y sobre todo de la religión orgánicamente establecida por la jerarquía eclesiástica. Podría decirse que todas las religiones, incluso las más refinadas y sofisticadas, son «folklore» en relación con el pensamiento moderno. Pero está la diferencia esencial de que las religiones, y ante todo el catolicismo, son «elaboradas y establecidas» por los intelectuales y por la jerarquía eclesiástica. Por lo tanto, presentan problemas especiales. (Habría que ver si una tal elaboración no resulta necesaria para mantener el folklore fragmentado y disperso: las condiciones de la Iglesia antes y después de la Reforma y del concilio de Trento y el distinto desarrollo histórico-cultural de los países reformados y ortodoxos tras la Reforma y Trento son elementos muy significativos.) De modo que es cierto que existe una «moralidad del pueblo», entendida como un conjunto determinado (en el espacio y en el tiempo) de principios para la conducta práctica y costumbres que derivan de ellos o los han producido. Como la superstición, esta moralidad está estrechamente vinculada a creencias religiosas reales. Existen imperativos que son mucho más fuertes y tenaces que los de la moral «oficial». También en este ámbito habría que distinguir diversos estratos: los fosilizados, que reflejan las condiciones del pasado y, por lo tanto, son conservadores y reaccionarios, y los que consisten en una serie de innovaciones, a menudo creativas y progresistas, determinados espontáneamente por las formas y condiciones de vida que están en proceso de desarrollo y en contradicción con, o simplemente difieren de, la moralidad de los estratos gobernantes (SCW, pp. 188-190).

El primer punto de interés en este texto es el valor que concede Gramsci al estudio del folklore dada la posibilidad que ofrece de inferir las concepciones del mundo y de la vida potencialmente alternativas, de oposición, que mantiene la gente subalterna y que, aparte de ese folklore, no han quedado registradas en la historia. «Sólo en el folklore se pueden encontrar restos de evidencia, adulterada y mutilada, de la mayoría de esas concepciones.» Pero como esas concepciones se elaboran de forma implícita y no explícita, sólo podemos tener de ellas ciertas visiones fugaces. Una de las características fundamentales del pensamiento subalterno es para Gramsci su incoherencia y sus contradicciones. «Es una confusa mezcla de fragmentos de todas las concepciones del mundo y de la vida que se han sucedido en la historia.» Para Gramsci, el «folklore» no representa una tradición primordial transmitida inalterada desde el mundo premoderno, sino que «la filosofía y la ciencia modernas también aportan constantemente nuevos elementos» que se «insertan en el mosaico de la tradición». En otra Nota sobre el folklore, Gramsci recuerda que «el folklore siempre ha estado vinculado a la cultura de la clase dominante y, a su manera, se ha inspirado en los motivos que luego se han insertado en combinaciones con las tradiciones anteriores ... no hay nada más contradictorio y fragmentario que el folklore» (SCW, p. 194).

Digamos también que este enfoque de las culturas no elitistas está muy lejos de la búsqueda de «totalidades regladas» con sus propias lógicas sistemáticas que, como se ha visto en el capítulo 3, han sido un tema dominante en la antropología; y elude cualquier noción de una oposición básica entre «tradición» y «modernidad». Lo que

Gramsci destaca es la vertiente del folklore como posible representación de una cultura básicamente *de oposición* (aunque se trate de una crítica «implícita, mecánica» y no explícita y consciente), una cultura «opuesta ... a las concepciones "oficiales" del mundo». En otras palabras, la relación más importante es la que se da entre el dominante y el dominado, no entre la tradición y la modernidad.

La inestabilidad del folklore y su disposición a absorber elementos de la cultura dominante son importantes porque dan al folklore una cualidad potencialmente progresista. Gramsci subraya la necesidad de diferenciar los estratos «fosilizados» y, «por lo tanto, conservadores y reaccionarios» de los estratos «que consisten en una serie de innovaciones, a menudo creativas y progresistas, determinados espontáneamente por las formas y condiciones de vida que están en proceso de desarrollo y en contradicción con, o simplemente difieren de, la moralidad de los estratos gobernantes».

La actitud básica de Gramsci hacia la religión, especialmente hacia el catolicismo, de tan profundo calado en la sociedad italiana de su época, se evidencia claramente en este párrafo. Como laico militante que era, para él «todas las religiones, incluso las más refinadas y sofisticadas, son «folklore» en relación con el pensamiento moderno», con la diferencia —indicada por el entrecomillado de la palabra «folklore»— de que las grandes religiones son «elaboradas y establecidas» por los intelectuales y son instituciones religiosas organizadas. En el capítulo siguiente abordaremos con más detalle la enorme importancia que concedía Gramsci al papel de los intelectuales en la dinámica de la historia humana.

Al final de sus «Observaciones sobre el folklore», Gramsci explica que una de las razones de tomarse el folklore tan en serio es porque en sus aspectos reaccionarios representa una concepción del mundo que los educadores progresistas tienen que «extirpar».

> El Estado [aquí Gramsci piensa en un Estado progresista] no es agnóstico, tiene su propia concepción de la vida y es su deber difundirla por medio de la educación de las masas nacionales. Pero esta actividad formativa del Estado, que se expresa sobre todo en el sistema educativo, así como en la actividad política, no se realiza contra una tabla rasa. En realidad, el Estado compite y choca con otras concepciones explícitas e implícitas, y el folklore no es precisamente de las menos importantes y tenaces; por lo tanto, tiene que «superarlo». Para el maestro, conocer el folklore significa conocer qué otras concepciones del mundo y de la vida están presentes en la formación intelectual y moral de las jóvenes generaciones, para poder extirparlas y sustituirlas por concepciones potencialmente superiores...
>
> Es evidente que, para lograr el fin deseado, habría que cambiar el espíritu del estudio del folklore, así como profundizarlo y difundirlo. El folklore no debe considerarse como una excentricidad, una rareza, o algo pintoresco, sino como una cosa muy seria que hay que tomarse en serio. Sólo así la enseñanza del folklore será más eficaz y propiciará realmente la emergencia de una nueva cultura entre las grandes masas populares y desaparecerá la separación entre cultura moderna y cultura popular o folklore. Una actividad de este tipo, llevada a cabo a conciencia, correspondería intelectualmente a lo que fue la Reforma en los países protestantes (SCW, p. 191).

Adviértase que la conclusión del razonamiento de Gramsci es que no se debe ni preservar el «folklore» como un «elemento pintoresco» ni extirparlo totalmente, porque es preciso reconocer sus aspectos positivos para propiciar «realmente la emergencia de una nueva cultura entre las grandes masas populares».

Un término clave en los estudios de Gramsci de la mentalidad subalterna es el «sentido común», un término que en italiano es más neutro que en inglés. Gramsci llamaba al elemento positivo del sentido común «buen sentido». La próxima sección examina las nociones gramscianas de sentido común y buen sentido.

Sentido común y buen sentido

Para Gramsci, el sentido común, como explica en este párrafo, ocupa una posición intermedia entre el folklore y el conocimiento producido por los especialistas.

> Cada estrato social posee su propio «sentido común» y su propio «buen sentido», que son básicamente la concepción más generalizada de la vida y del hombre. Cada corriente filosófica deja tras de sí un sedimento de «sentido común»: así es como documenta su eficacia histórica

ca. *El sentido común no es algo rígido e inmóvil, sino que está en continua transformación, enriqueciéndose con ideas científicas y con las opiniones filosóficas que han penetrado en la vida cotidiana.* El «sentido común» es el folklore de la filosofía, y siempre está a medio camino entre el folklore propiamente dicho y la filosofía, la ciencia y la economía de los especialistas. El sentido común crea el folklore del futuro, como una fase relativamente rígida de sabiduría popular en un momento y lugar determinados (SPN, p. 326).

Otra categoría clave, evidentemente, es la religión. En la Nota siguiente, que se cita en su totalidad, Gramsci describe de modo sucinto su visión de la relación entre sentido común, religión y filosofía.

> La filosofía es un orden intelectual, cosa que no pueden ser ni la religión ni el sentido común. Se observa que la religión y el sentido común tampoco coinciden, sino que la religión es un elemento del disperso sentido común. Además, «sentido común» es un nombre colectivo, como «religión»: no existe un único sentido común, porque también eso es un producto de la historia y una parte del devenir histórico. La filosofía es la crítica y la superación de la religión y del sentido común, y en ese sentido coinciden con el «buen sentido», que se contrapone al sentido común (SPN, pp. 325-326).

En la Nota titulada «La relación entre la ciencia, la religión y el sentido común», Gramsci expone la diferencia entre filosofía y sentido común:

> Quizá sea útil desde el punto de vista «práctico» distinguir la filosofía del sentido común para indicar mejor el tránsito de uno a otro: en la filosofía destacan especialmente los rasgos de la elaboración individual del pensamiento, mientras que en el sentido común destacan los rasgos difusos y dispersos de un pensamiento genérico propio de una determinada época en un determinado entorno popular. Pero toda filosofía tiende a convertirse en el sentido común de un entorno igualmente restringido —de todos los intelectuales—. Se trata, por tanto, de elaborar una filosofía que, teniendo ya difusión, o difusividad, por estar conectada con la vida práctica e implícita en ella, se convierta en un sentido común renovado con la coherencia y el nervio de las filosofías individuales: y eso no puede ocurrir si no se siente siempre la exigencia del contacto cultural con las «gentes sencillas» (SPN, p. 330).

Volveremos sobre la insistencia de Gramsci en la importancia de quienes tratan de forjar un «sentido común renovado», sin perder nunca de vista la necesidad de permanecer en contacto con las gentes «sencillas» [*simplice*].

En los cuadernos de la cárcel, Gramsci dedica un espacio considerable a criticar el intento de Nikolái Bujarin de ofrecer una guía popular del marxismo, *Teoría del materialismo histórico. Manual popular de sociología*. El párrafo que sigue explica el significado de sentido común para Gramsci y su relación con la «alta» cultura y con el catolicismo.

> Una obra como el *Manual popular*, destinada a unos lectores que no son intelectuales de profesión, debería haber partido del análisis crítico de la filosofía del sentido común, la «filosofía de los no filósofos», es decir, la concepción del mundo absorbida acríticamente por los diversos entornos sociales y culturales en que se desarrolla la individualidad moral del hombre medio. El sentido común no es una concepción única, idéntica en el tiempo y en el espacio: es el «folklore» de la filosofía y, al igual que ésta, se presenta en innumerables formas. Su rasgo fundamental y más característico es el de ser una concepción (incluso en cada cerebro individual) disgregada, incoherente, inconsecuente, conforme a la posición social y cultural de las multitudes de las que constituye la filosofía. Cuando se forma en la historia un grupo social homogéneo, se elabora también, contra el sentido común, una filosofía homogénea, es decir, coherente y sistemática.
>
> El *Manual popular* se equivoca al partir (implícitamente) del presupuesto de que a esta elaboración de una filosofía original de las masas populares se oponen los grandes sistemas de las filosofías tradicionales y la religión del alto clero, es decir, la concepción del mundo de los intelectuales y de la alta cultura. En realidad, estos sistemas son ignorados por la multitud y no tienen una eficacia directa sobre su modo de pensar y de actuar. Esto no quiere decir que carezcan de eficacia histórica: pero es una eficacia de otro tipo. Estos sistemas influyen en las masas populares como fuerza política externa, como elemento de fuerza cohesiva de las clases dirigentes, es decir, como elemento de subordinación a una hegemonía exterior, que limita negativamente el pensamiento original de las masas populares sin influir en él positivamente, como fermento vital de transformación íntima de lo que las masas piensan embrionaria y caóticamente sobre el mundo y la vida. Los elementos principales del sentido común son suminis-

> trados por las religiones, y por esto la relación entre el sentido común y la religión es mucho más profunda que la relación entre el sentido común y los sistemas filosóficos de los intelectuales. Pero también hay que hacer distinciones críticas en lo que concierne a la religión. Toda religión, incluso el catolicismo (y especialmente el catolicismo, por sus esfuerzos por permanecer unitario «superficialmente» para no escindirse en iglesias nacionales y en estratificaciones sociales), es en realidad, una multiplicidad de religiones distintas y a menudo contradictorias: hay un catolicismo de los campesinos, un catolicismo de los pequeños burgueses y de los obreros de la ciudad, un catolicismo de las mujeres y un catolicismo de los intelectuales, abigarrado e inconexo a su vez. Pero en el sentido común no sólo influyen las formas más toscas y menos elaboradas de estos diversos catolicismos actualmente existentes: han influido y son componentes del actual sentido común las religiones precedentes y las formas anteriores del catolicismo actual, los movimientos heréticos populares, las supersticiones científicas vinculadas a las religiones del pasado, etc. En el sentido común predominan los elementos «realistas», materialistas, es decir, el producto inmediato de las sensaciones elementales, lo cual no está en contradicción, ni mucho menos, con el elemento religioso; pero estos elementos son «supersticiosos», acríticos. Este es, por consiguiente, el peligro que ofrece el *Manual popular*: a menudo confirma estos elementos acríticos, que hacen que el sentido común permanezca todavía en la fase ptolemaica, antropomórfica, antropocéntrica, en vez de criticarlos científicamente (SPN, pp. 419-420).

Esta Nota revela con toda claridad uno de los hilos argumentales básicos que recorren toda la obra de Gramsci: la oposición entre concepciones coherentes e incoherentes del mundo, y la insistencia en que toda concepción potencialmente contrahegemónica tiene que ser coherente. Elaborar ese discurso contrahegemónico coherente requiere un riguroso análisis crítico de los discursos hegemónicos que está llamado a sustituir. En el caso de las amplias masas populares, que viven inmersas en «el mundo fragmentario, incoherente» del sentido común, es precisamente este mundo del sentido común el que hay que superar, no «los grandes sistemas de las filosofías tradicionales y la religión del alto clero», ya que «estos sistemas son ignorados por la multitud y no tienen una eficacia directa sobre su modo de pensar y de actuar». Por eso Gramsci es tan crítico con Bujarin, por no adoptar como punto de partida en un texto específicamente destinado a un público masivo no/iniciado «un análisis crítico de la filosofía del sentido común». Lo que la gente necesita es comprender autoconsciente y *críticamente* la incoherencia y la inadecuación de los postulados establecidos del sentido común que sencillamente han absorbido acrítica y mecánicamente de los «entornos culturales y sociales» en los que han nacido y crecido. Según Gramsci, esa tendría que haber sido la tarea del *Manual popular*.

De nuevo Gramsci trata en esta Nota del estrecho nexo entre religión y sentido común, cuando dice que «los elementos principales del sentido común son suministrados por las religiones». Se trata de un énfasis ligeramente distinto del de la Nota citada anteriormente donde «la religión es un elemento del sentido común fragmentado»; la religión está incorporada *dentro* del sentido común. Pero también dice que toda religión, sobre todo el catolicismo, «es en realidad una multiplicidad de religiones distintas y a menudo contradictorias: hay un catolicismo de los campesinos, un catolicismo de los pequeños burgueses y de los obreros de la ciudad, un catolicismo de las mujeres y un catolicismo de los intelectuales, abigarrado e inconexo a su vez». Dicho de otro modo, este mosaico de catolicismos es *incoherente*.

Para aquellos que desean el cambio social radical, el sentido común, aparte de su núcleo de buen sentido, es algo que hay que combatir. Es lo que todo discurso contrahegemónico emergente debe tratar de superar. Pero al mismo tiempo el sentido común también contiene elementos de «buen sentido», y esto constituye una parte importante de la materia prima a partir de la cual se desarrolla el discurso contrahegemónico. Pero dado que, según Gramsci, la propia condición subalterna impide que los subalternos desarrollen «concepciones elaboradas, sistemáticas y políticamente organizadas y centralizadas», ¿cómo puede el «buen sentido» transformarse en una efectiva concepción del mundo contrahegemónica? Lo primero a destacar aquí es la naturaleza «histórica» y dinámica de la mezcla incoherente de fragmentos que conforman el sentido común. El sentido común existe en la historia. Como escribe Gramsci en la breve Nota ya citada (véase la p. 132), «"sentido común" es un nombre colectivo, como "religión": no existe un único sentido común, porque también eso es un producto de la historia y una parte del devenir histórico» (SPN, pp. 325-326). Es decir, no se debe considerar la religión ni el sentido común

como una tradición fosilizada y estática; están en continua transformación y adaptación, muchas veces de forma impredecible, en la medida en que los contextos en que existen mutan y cambian.

Un argumento importante de la crítica de Gramsci al *Manual popular* es el estrecho ligamen entre la emergencia de nuevas filosofías contrahegemónicas y la emergencia de nuevas clases. Es precisamente en esos momentos de la historia en que surge una nueva clase («un grupo social homogéneo», según uno de los eufemismos de los cuadernos de la cárcel) cuando «también nace, en oposición al sentido común, una filosofía homogénea, es decir, coherente y sistemática». A medida que nacen categorías fundamentalmente nuevas en el ámbito económico básico —es decir, nuevas clases—, también emergen nuevas concepciones del mundo que reflejan la visión del mundo de esas nuevas categorías. Y yo añado que, aunque esto es posible, no es inevitable; no estamos hablando de teleología. Si tales concepciones han de emerger y alcanzar un dominio hegemónico, como ocurrió, por ejemplo, en el caso de las concepciones burguesas del mundo que sustituyeron a las interpretaciones feudales, la nueva clase tiene que ser capaz de crear sus propios intelectuales «orgánicos» capaces de elaborar y dar coherencia a sus ideas embrionarias. En el capítulo siguiente se aborda en profundidad la noción gramsciana del intelectual orgánico; de momento tan sólo mencionaré que en esa noción radica la idea de un constante diálogo entre quienes viven realmente una experiencia de clase concreta y quienes, debido a su formación y a sus capacidades específicas, pueden articular esta experiencia en un discurso coherente. Muy importante aquí es la diferencia entre concepciones implícitas y explícitas del mundo.

Concepciones explícitas e implícitas del mundo

En varias Notas, Gramsci examina la diferencia entre unas concepciones del mundo que adoptan una forma verbal explícita y las que, no siendo articuladas, están implícitas en la actuación de la gente. En la Nota «La relación entre la ciencia, la religión y el sentido común», ya citada, Gramsci dice:

> En realidad no existe la filosofía en general: existen diversas filosofías o concepciones del mundo y siempre se hace una elección entre ellas. ¿Cómo se realiza esa elección? ¿Es un hecho meramente intelectual o algo más complejo? Y ¿no ocurre con frecuencia que entre el hecho intelectual y la norma de conducta existe una contradicción? ¿Cuál será entonces la verdadera concepción del mundo, la afirmada lógicamente como hecho intelectual o la que resulta de la actividad real de cada uno, que está implícita en su actuación? Y puesto que toda acción es política, ¿no se puede decir que la filosofía real de cada uno está contenida toda ella en su acción política?
>
> Este contraste entre el pensar y el actuar, es decir, la coexistencia de dos concepciones del mundo, una afirmada con palabras y la otra puesta de manifiesto en la manera efectiva de actuar, no siempre se debe a la mala fe. La mala fe puede ser una explicación satisfactoria para algunos individuos tomados aisladamente, o también para grupos más o menos numerosos, pero no es satisfactoria cuando el contraste aparece en las manifestaciones de la vida de las grandes masas: entonces ese contraste entre pensamiento y acción no puede ser sino la expresión de contrastes más profundos de orden histórico-social. Significa que un grupo social, que tiene su propia concepción del mundo, por embrionaria que sea, que se manifiesta en la acción, pero sólo de forma ocasional y esporádica, o sea, cuando el grupo actúa como una totalidad orgánica, ha adoptado, por razones de sumisión y subordinación intelectual, una concepción extraña, prestada por otro grupo, y la afirma con sus palabras y cree incluso seguirla, porque es la concepción que sigue en «tiempos normales», es decir, cuando su conducta no es independiente y autónoma, sino sumisa y subordinada. De ahí que no se pueda separar la filosofía de la política; y se puede demostrar también que la elección y la crítica de una concepción del mundo es también un hecho político (SPN, pp. 326-327).

Un punto a destacar aquí es la presunción básica de que «toda acción es política». En otras palabras, como ya se ha dicho en el capítulo 2, para Gramsci todas las relaciones sociales implican poder. Una consecuencia de ello es que la forma que tienen los subalternos de ver el mundo es en parte un producto de su posición subordinada y dominada. Su visión del mundo se forja necesariamente en el contexto de unas vidas vividas en condiciones de subordinación y de unas concepciones hegemónicas que reflejan la visión del mundo desde la perspectiva de los grupos dominantes de la sociedad. Pero es a partir

de la experiencia vivida de la subordinación que con el tiempo pueden emerger las concepciones contrahegemónicas de la realidad, aunque al principio sólo de forma embrionaria. En este párrafo Gramsci explica cómo esta concepción contrahegemónica puede emerger en el curso de la lucha: «se manifiesta en la acción, pero sólo de forma ocasional y esporádica, o sea, cuando el grupo actúa como una totalidad orgánica». Una vez finalizada esa acción puntual, las fuerzas hegemónicas pueden reafirmarse y hacer que la nueva consciencia embrionaria regrese a un estado inarticulado, aunque quizá con cierta memoria de su emergencia. Una forma de describir lo que Gramsci dice es percibirlo como un aspecto del a menudo largo y tenso proceso de transformación (para usar la terminología de Marx en *La miseria de la filosofía*) de una «clase en sí» en «una clase para sí» (véase *supra* el capítulo 4, n. 9).

Más adelante, en la misma Nota, Gramsci habla de las concepciones verbales y articuladas heredadas del pasado interiorizadas acríticamente y de su capacidad para bloquear la emergencia de una nueva consciencia articulada en el individuo, aunque ella ya esté «implícita en su actividad» y «le una realmente a sus camaradas en la transformación práctica del mundo real».

> El hombre activo de la masa actúa en la práctica, pero no tiene una clara conciencia teórica de ese actuar suyo, que sin embargo es un conocer acerca del mundo por cuanto lo transforma. Más aún, su conciencia teórica puede hallarse históricamente en contradicción con su actuar. Casi se puede decir que tiene dos consciencias teóricas (o una consciencia contradictoria), una implícita en su quehacer y que le une realmente a sus camaradas en la transformación práctica del mundo real, y otra superficialmente explícita o verbal que ha heredado del pasado y ha interiorizado acríticamente. Sin embargo, esa concepción «verbal» no deja de tener consecuencias: vincula a un grupo social determinado, influye en la conducta moral y en la dirección de la voluntad, de manera más o menos enérgica, que puede llegar a un punto en que la contradictoriedad de la conciencia no permita acción alguna, ninguna decisión, ninguna elección, y produzca un estado de pasividad moral y política (SPN, p. 333).

De nuevo se plantea el problema para Gramsci de la absorción *acrítica* de una concepción existente del mundo. En otra Nota, titulada «¿Qué es el hombre?», Gramsci habla de la necesidad de adquirir un conocimiento crítico de las relaciones en las que se vive.

> Es decir, se debe concebir el hombre como una serie de relaciones activas (un proceso) en las cuales, aunque la individualidad tenga la máxima importancia, no es el único elemento a considerar. La humanidad que se refleja en cada individualidad se compone de diversos elementos: 1) el individuo; 2) los demás hombres; 3) el mundo natural. Pero estos dos últimos elementos no son tan simples como parece. El individuo no entra en relación con los demás hombres por yuxtaposición sino orgánicamente, esto es, en la medida en que entra a formar parte de organismos que van desde los más sencillos a los más complejos. Del mismo modo, el hombre no entra en relación con la naturaleza simplemente por el hecho de que también él es naturaleza, sino activamente, por medio del trabajo y de la técnica. Más aún: estas relaciones no son mecánicas. Son activas y conscientes, es decir, corresponden a un grado mayor o menor de la intelegencia que de ellos tiene el hombre singular. Por esto se puede decir que todos se cambian a sí mismos, se modifican en la medida en que cambian y modifican todo el complejo de relaciones de las que son el centro articulador. En este sentido, el verdadero filósofo es, y no puede dejar de serlo, el político, es decir, el hombre activo que modifica el medio, entendiendo por medio el *conjunto* de relaciones del que cada individuo singular entra a formar parte. Si la propia individualidad es el conjunto de estas relaciones, hacerse una personalidad significa tomar conciencia de estas relaciones, y modificar la propia personalidad significa modificar el *conjunto* de esas relaciones (SPN, p. 352; la cursiva es de Gramsci).

Una de las diferencias importantes, dice Gramsci, entre el catolicismo (que después de todo siempre ha tenido a sus propios intelectuales, y a menudo de un gran nivel) y el marxismo es que si bien ambos procuran no perder contacto con las grandes masas, sus actitudes hacia el pensamiento crítico de esas grandes masas son diametralmente opuestas.

> Desde el punto de vista «político», la concepción materialista está cerca del pueblo, del sentido común; está estrechamente ligada a muchas creencias y a muchos prejuicios, a casi todas las supersticiones populares (brujería, espíritus, etc.). Esto puede verse en el catolicismo popular y sobre todo en la ortodoxia bizantina. La religión popular es tos-

camente materialista, pero la religión oficial de los intelectuales intenta impedir que se formen dos religiones distintas, dos estratos separados, para no alejarse de las masas, para no convertirse oficialmente en lo que ya es realmente: una ideología de grupos restringidos. Pero desde este punto de vista no se debe confundir la actitud de la filosofía de la praxis con la del catolicismo. Mientras aquélla mantiene un contacto dinámico y tiende continuamente a elevar nuevos estratos de la población a una vida cultural superior, el segundo tiende a mantener un contacto puramente mecánico, una unidad exterior, basada especialmente en la liturgia y en un culto visualmente llamativo para las grandes masas. Muchos intentos de herejía han sigo manifestaciones de fuerzas populares para reformar la Iglesia y acercarla al pueblo, elevando a éste. La Iglesia ha reaccionado a menudo de forma violentísima, ha creado la Compañía de Jesús, se ha acorazado tras las decisiones del concilio de Trento, aunque haya organizado un maravilloso mecanismo de selección «democrática» de sus intelectuales, pero como individuos aislados, no como expresión representativa de grupos populares (SPN, pp. 396-397).

Mientras que, según Gramsci, el marxismo lucha continuamente por «elevar nuevos estratos de la población a una vida cultural superior», al catolicismo le interesa «mantener un contacto puramente mecánico» con su grey, basada en la aceptación acrítica de «la liturgia y en un culto visualmente llamativo para las grandes masas», dejando su sofisticado análisis teológico en manos de una élite intelectual.

Aunque Gramsci juzgaba con severidad el talante provinciano y estrecho de la cultura subalterna, también le fascinaba y creía que se podía aprender mucho de él. Allí, y a menudo sólo allí, se podía encontrar, como dice en una de las Notas ya citadas sobre el folklore, «evidencia superviviente» aunque «adulterada y mutilada» de las concepciones históricas subalternas del mundo. Merece la pena citar en extensión una Nota especialmente interesante sobre el caso del rebelde visionario campesino Davide Lazzaretti.[5] En esta Nota, Gramsci contesta un artículo de 1928 de Domenico Bulferetti que mencionaba una serie de libros y artículos sobre Lazzaretti de diversos autores, incluido Giacomo Barzellotti. A Gramsci no le interesa es-

5. Lazzaretti también se menciona en *Rebeldes primitivos* de Eric Hobsbawm.

pecialmente rescatar a Lazzaretti «de una posteridad excesivamente condescendiente», pero lo toma muy en serio. Le interesa especialmente lo que el caso de Lazzaretti nos dice de la cultura subalterna en aquel preciso lugar y en aquella época concreta, y, muy importante, cómo la cultura dominante modela y da forma a esa cultura.

Davide Lazzaretti

Lazzaretti nació en 1834 en un rincón remoto de la Toscana. Era carretero de profesión, y sirvió como voluntario en el ejército nacional en 1860. En 1868 empezó su carrera como visionario religioso, retirándose a una cueva de la que salía periódicamente para profetizar la llegada de un nuevo orden del que él era el mesías. Atrajo a muchos seguidores hasta el punto de alarmar a las autoridades locales, y en 1878 fue muerto a tiros por los *carabinieri* cuando bajaba de la montaña para proclamar la instauración de la república de Dios. Los detalles concretos del caso Lazzaretti son menos importantes para el propósito de este capítulo que lo que la Nota revela sobre el enfoque gramsciano de este tipo de episodios. Lo que a Gramsci más le interesa del movimiento de Lazzaretti es su forma de reflejar el «malestar general que existía en Italia», a base de utilizar la retórica y el ideario de la religión popular, pero una religión popular estrechamente ligada a la política contemporánea italiana. Gramsci menciona sobre todo la actitud hostil del Vaticano hacia el nuevo Estado unificado italiano secular. En 1871, diez años después del establecimiento de aquel Estado, el Vaticano declaraba «no conveniente (*non expedit*) —de hecho una prohibición— para los católicos participar en las elecciones nacionales. Gramsci cree que Lazzaretti debe entenderse en relación con la cultura de su tiempo, y no con la de unas tradiciones culturales ancestrales heredadas del remoto pasado. Lazzaretti, por ejemplo, basaba sus visiones no, como cree Barzellotti, en ciertas leyendas del siglo XIV, sino en una novela histórica contemporánea.

Me parece que el libro de Barzellotti, que tanto ha influido en la opinión pública sobre Lazzaretti, no es más que una manifestación de la tendencia «patriótica» (¡por amor a la patria!) que espoleó el afán de

ocultar las causas del malestar general existente en Italia a base de recurrir a explicaciones estrechas, individuales, patológicas de incidentes explosivos aislados. Lo mismo ha ocurrido con Davide Lazzaretti y con los «bandidos» del Sur y de Sicilia. A los políticos no les preocupa el hecho de que el asesinato de Lazzaretti fuera salvajemente cruel y fríamente premeditado (sería interesante conocer las instrucciones del gobierno a las autoridades locales). A pesar del hecho de que Lazaretti murió lanzando vivas a la república (el republicanismo del movimiento de Lazzaretti tuvo que tener un considerable impacto en la determinación del gobierno de asesinarle), incluso los republicanos lo ignoraron, tal vez porque el republicanismo del movimiento de Lazzaretti contenía ingredientes religiosos y proféticos. No obstante, opino que este es precisamente el principal rasgo distintivo del caso Lazzaretti, que estaba políticamente relacionado con el *non expedit* del Vaticano y demostraba el tipo de tendencia subversiva-popular-rudimentaria que podía brotar del abstencionismo del clero. (En cualquier caso, habría que descubrir si quienes estaban en la oposición en esa época adoptaron alguna posición al respecto: no hay que olvidar que se trataba de un gobierno de izquierdas recién llegado al poder, dato que también puede ayudar a explicar su falta de entusiasmo a la hora de apoyar una lucha contra el gobierno inspirada por el criminal asesinato de alguien que podría caracterizarse de reaccionario, papista, clericalista, etc.)

Bulferetti observa que Barzellotti no investigó el proceso de formación de la cultura a la que hace referencia. Habría advertido la abundancia de octavillas, panfletos y libros populares impresos en Milán que llegaban incluso a Monte Amiata (pero ¿cómo ha podido Bulferetti saber algo así?). Lazzaretti fue un lector insaciable de esos materiales, que conseguía gracias a su oficio de carretero. Davide nació en Arcidosso el 6 de noviembre de 1834 y trabajó con su padre hasta 1868, cuando abandonó su vida blasfema para recluirse y hacer penitencia en una cueva de Sabina, donde «vio» el espíritu de un guerrero que se «autorreveló» como el padre ancestral de Lazzaretti, Manfredo Pallavicino, de Dinamarca, hijo ilegítimo de un rey francés, etc. El doctor Emilio Rasmussen, de Dinamarca, averiguó que Manfredo Pallavicino era el principal personaje de una novela histórica de Giuseppe Rovani titulada, precisamente, *Manfredo Pallavicino*. La trama y los episodios de la novela reaparecían tal cual en la «revelación» de la cueva, y es a partir de esas revelaciones que empieza la propaganda religiosa de Lazzaretti. Pero Barzellotti estaba convencido de que Lazzaretti se inspiraba en leyendas del siglo XIV (las aventuras del rey sienés Giannino), y el descubrimiento de Rasmussen tan sólo le llevó a insertar en la última edición de su libro una vaga alusión a las lecturas de Lazzaretti, pero sin mencionar a Rasmussen y dejando intacta la sección del libro dedicada al rey Giannino. A pesar de todo, Barzellotti analiza el desarrollo ulterior de la mente de Lazzaretti, sus viajes a Francia y la influencia que sobre él ejerció el cura milanés Onorio Taramelli, un hombre de fina inteligencia y vasto saber que había sido arrestado en Milán —y que luego escapó a Francia— por haber escrito contra la monarquía. Davide debía su republicanismo a la influencia de Taramelli. La bandera de Davide era roja con el lema «La república y el Reino de Dios». Durante la procesión en la que fue asesinado, el 18 de agosto de 1878, Davide preguntó a sus seguidores si querían la república, y ante la clamorosa respuesta positiva respondió: «La república empieza a partir de ahora en el mundo, pero no será la república de 1848, será el Reino de Dios, la ley de la Justicia que sucede a la ley de la Gracia». (La respuesta de Davide contiene algunos elementos interesantes que hay que asociar a su memoria de las palabras de Taramelli: su deseo de diferenciarse de 1848, que no había dejado buen recuerdo entre los campesinos de la Toscana; la distinción entre Justicia y Gracia, etc. Recuérdese que los clérigos y los campesinos implicados junto con Malatesta en el juicio de las bandas de Benevento sostenían ideas muy parecidas. De todos modos, en el caso de Lazzaretti, habría que sustituir el impresionismo literario por algún análisis político.) (PNII, pp. 19-20).

El mundo cultural de Lazzaretti —o lo que se puede vislumbrar a partir de los fragmentos que nos han llegado a través de los registros oficiales— es, según Gramsci, muy característico del pueblo subalterno. Es de muchas formas «una confusa aglomeración de fragmentos de todas las concepciones del mundo y de la vida que se han sucedido en la historia» (véase supra las pp. 127-130). Sin embargo, Lazzaretti fue capaz de imaginar a partir de aquella mezcla de fragmentos un discurso subversivo que podía considerarse como una crítica, aunque una crítica incoherente, embrionaria, del nuevo Estado italiano. Era además una crítica que, dada la masa de seguidores que Lazzaretti logró atraer, tuvo un manifiesto eco precisamente entre las gentes que toda visión contrahegemónica del mundo aspiraba a convencer. Al principio de esta Nota, Gramsci comenta el menosprecio de los intelectuales hacia esas críticas populares embrionarias del poder, y dice a propósito de un libro sobre Lazzaretti titulado *El loco y el anormal* del entonces famoso y hoy notorio criminalista Cesare Lombroso,

«esta era la costumbre de la época: en lugar de estudiar el origen de un episodio histórico, se decía que el protagonista estaba loco» (PNII, p. 18). Para Gramsci era crucial que los intelectuales progresistas centraran su atención en las críticas lanzadas por personajes como Lazzaretti precisamente porque emanaban de los propios subalternos y captaban retazos de la visión del mundo desde una perspectiva subalterna. No hay que olvidar que, en última instancia, el interés de Gramsci por este tipo de movimientos nacía de su preocupación por la elaboración de una cultura de oposición genuinamente progresista y popular. Siempre fue consciente de que por muy articulados y lógicamente coherentes que fueran los discursos de los intelectuales revolucionarios, si no tenían eco entre las capas populares estaban abocados a quedarse en mera palabrería.

Los escritos de Gramsci sobre la cultura subalterna a menudo han servido de inspiración a quienes estudian los pueblos colonizados y las estructuras hegemónicas asociadas al colonialismo. Terminaré este capítulo con algunas reflexiones sobre la relevancia de Gramsci al respecto, dejando para el capítulo 7 una consideración más detallada sobre la forma en que los antropólogos han utilizado a Gramsci.

Colonialismo y subalternidad

Referirse a los grupos subordinados de la sociedad como «subalternos» se ha hecho bastante popular últimamente, y ello se debe en gran medida al trabajo del influyente grupo de Subaltern Studies. El colectivo de Subaltern Studies fue fundando por Ranajit Guha y otros historiadores indios y teóricos sociales decididos a darle un giro al debate en torno al colonialismo, las luchas nacionalistas y la emergencia de la India moderna. Afirmaban que el papel de los grupos no elitistas había sido marginado y criticaban a los historiadores de la India por «no reconocer al subalterno como el forjador de su propio destino» (*Subaltern Studies III*, p. VII). En su empeño por teorizar el lugar del subalterno en la creación de la historia india, se volvieron hacia Gramsci, especialmente a las Notas sobre la historia italiana. Además de adoptar el término subalterno, el Prólogo a su primera antología de ensayos, *Subaltern Studies I*, escrito por Guha, vinculaba

explícitamente su proyecto al de Gramsci: «Evidentemente sería iluso por nuestra parte pretender la más remota coincidencia de esta serie de contribuciones con el proyecto de seis puntos de Antonio Gramsci en sus "Notas sobre la historia italiana"» (Guha y Spivak, 1988, p. 35).[6] Más tarde, los historiadores de Subaltern Studies se alejaron de Grasmci y empezaron a inspirarse en Foucault y en diversos desconstruccionistas y teóricos poscoloniales, pero el término subalterno como una forma de referirse a los pueblos colonizados y grupos subordinados del mundo poscolonial sigue siendo popular.

Creo que la aproximación de Gramsci al análisis de los pueblos o grupos subalternos puede deparar percepciones útiles al análisis del colonialismo y del mundo poscolonial, pero conviene no olvidar que las Notas de Gramsci sobre los subalternos tratan en su inmensa mayoría de las realidades y la historia italianas. Como se ha dicho en el capítulo 2, el enfoque de Gramsci parte siempre de lugares e historias concretas. Escribió mucho sobre los campesinos y la sociedad campesina, pero las realidades que describía eran muy italianas, no una «sociedad campesina» genérica y abstracta aplicable a todo tiempo y lugar. Hay que tener cuidado de no extrapolar las conclusiones a las que llega Gramsci basadas en su conocimiento de las condiciones italianas a lugares del mundo totalmente diferentes y seguramente con unas configuraciones de poder muy distintas. Por ejemplo, los cam-

6. La parte relevante de los cuadernos de la cárcel, en una Nota titulada «Historia de las clases subalternas: criterios metodológicos», dice lo siguiente:

> Las clases subalternas, por definición, no están unificadas y no pueden unirse mientras no sean capaces de convertirse en un «Estado»: por lo tanto, su historia se mezcla con la historia de la sociedad civil, y por ende, con la historia de los Estados y grupos de Estados. Por eso es preciso estudiar: 1) la formación objetiva de los grupos sociales subalternos, a través de los desarrollos y transformaciones que tienen lugar en la esfera de la producción económica; su difusión cuantitativa y su origen en grupos sociales preexistentes, cuya mentalidad, ideología y objetivos conservan durante un tiempo; 2) su afiliación activa o pasiva a las formaciones políticas dominantes, sus intentos de influir en los programas de esas formaciones para imponer sus propias reivindicaciones, y las consecuencias de esos intentos en la determinación de los procesos de descomposición, renovación o neoformación; 3) la creación de nuevos partidos de los grupos dominantes, destinados a preservar la aquiescencia de los grupos subalternos y mantener el control sobre ellos; 4) las formaciones que producen los propios grupos subalternos, con el fin de lograr reivindicaciones de carácter parcial y limitado; 5) aquellas nuevas formaciones que afirman la autonomía de los grupos subalternos, pero dentro del antiguo marco; 6) aquellas formaciones que afirman la autonomía integral... etc. (SPN, p. 52).

pesinos de la Italia rural fueron durante siglos elementos subordinados en el marco de sociedades más amplias —porque, aunque Italia como unidad no existió antes del siglo XIX, existían bloques de poder regional—, y durante todo ese tiempo la Iglesia católica tuvo una presencia local poderosa e influyente. El efecto asfixiante de la Iglesia contra la emergencia de una consciencia subalterna de oposición fue, como hemos visto, un tema recurrente en Gramsci. Pero cuando, como ocurre en muchas partes de África, una potencia colonizadora ocupa una región durante apenas dos generaciones y durante ese tiempo mantiene, en términos culturales, sólo una presencia periférica, lo más probable es que cree un tipo distinto de paisaje hegemónico. La historia del colonialismo británico en la India, y del complejo mosaico de constelaciones locales de poder con las que el imperio británico mantuvo relaciones tan complicadas y variadas, es también muy distinta de la de Italia. En efecto, aunque es evidente que ningún poder colonial puede imponerse únicamente mediante la coerción directa —aparte de otras consideraciones, los dominados siempre son numéricamente superiores—, el equilibrio entre el consenso y la coerción tendrá seguramente un carácter básicamente distinto en una situación colonial. Guha, utilizando el lenguaje gramsciano, insiste en este punto en su volumen de 1997, *Dominance without Hegemony*:

> El Estado colonial en Asia fue muy distinto y fundamentalmente diferente del Estado burgués metropolitano que lo había engendrado. La diferencia consistía en el hecho de que el Estado metropolitano era de carácter hegemónico y proclamaba el derecho a la dominación basándose en una relación de poder en la que el momento de la persuasión superaba al de la coerción, mientras que el Estado colonial era no hegemónico y la coerción superaba a la persuasión en su estructura de dominación ... En consecuencia, hemos definido el carácter del Estado colonial como *dominación sin hegemonía* (Guha, 1997, p. XII).

Esta caracterización está muy en línea con los escritos de Gramsci sobre el colonialismo, como era de esperar de un estudioso tan imbuido de Gramsci como Guha. En «Análisis de las situaciones. Correlaciones de fuerza», por ejemplo, donde Gramsci sugiere cómo abordar el nexo entre las relaciones económicas básicas y los acontecimientos políticos, examina los distintos niveles de análisis y el funcionamiento de las distintas relaciones en la historia.[7] El tercer nivel identificado por Gramsci es el de aquellos momentos históricos en que los acontecimientos se dirimen mediante la fuerza militar directa. Luego Gramsci establece otra diferenciación dentro de ese tercer nivel entre «el nivel militar en sentido estricto o técnico-militar, y el nivel que podríamos llamar político-militar» y dice que «en el curso del desarrollo histórico estos dos niveles se han presentado bajo una gran variedad de combinaciones». Luego menciona el ejemplo de una lucha en favor de la independencia nacional como ejemplo de lo más parecido a la pura coerción.

> Un ejemplo típico que puede servir como demostración-límite es el de la relación de opresión militar de un Estado sobre una nación que trata de lograr su independencia. La relación no es puramente militar, sino político-militar; en efecto, este tipo de opresión sería inexplicable sin el estado de disgregación social del pueblo oprimido y la pasividad de su mayoría; por lo tanto, la independencia no podrá alcanzarse con fuerzas puramente militares, sino que requiere fuerzas militares y político-militares. Si la nación oprimida, antes de embarcarse en la lucha por la independencia, tuviera que esperar a que el Estado hegemónico le permitiera organizar un ejército propio en el sentido estricto y técnico de la palabra, tendría que esperar bastante (puede ocurrir que la nación hegemónica acceda a la reivindicación de un ejército propio, pero esto sólo significa que gran parte de la lucha ya se ha librado y ganado en el terreno político-militar) (SPN, p. 183).

En general parece razonable concluir que en la era moderna del nacionalismo y del Estado-nación, lo más probable es que la aceptación de la legitimidad, o al menos de la inevitabilidad del dominio colonial, tenga raíces más superficiales que las de un Estado-nación soberano. Para aquellos interesados en el análisis de las sociedades poscoloniales y del Sur, tal vez la lección más importante de Gramsci sea la de prestar mucha atención a las especificidades de las historias locales, intentando leer los relatos fragmentarios dejados por los subalternos en sus propios términos y no dejar nunca de analizar la relación simultánea de estas realidades locales con el mundo.

He empezado este capítulo diciendo que la pretensión de Gramsci no era ni mucho menos rescatar a los subalternos «de una posteri-

7. Véase el capítulo 4 (pp. 112-114) para otro extracto de esta Nota.

dad excesivamente condescendiente». Pero sí creía, como demuestra la Nota sobre Lazzaretti, que las interpretaciones fragmentarias de las visiones del mundo subordinadas que se vislumbran entre las sombras de las interpretaciones oficiales debían de tomarse muy en serio y tratarlas con el respeto que esas interpretaciones oficiales les negaban. Terminaré este capítulo con un breve texto de Gramsci que, en mi opinión, capta la esencia de lo que buscaba con sus estudios de la cultura subalterna, es decir, rescatar los vacilantes inicios de una genuina contrahegemonía de entre la escoria acumulada del sentido común. También refleja su característico realismo antisentimental sobre la naturaleza de la cultura subalterna que él consideraba atrasada y torpe, pero también la auténtica y única fuente posible de una consciencia capaz de superar la cruda brutalidad de la hegemonía capitalista.

> ¿Es posible que una nueva concepción se presente «formalmente» bajo un ropaje distinto del rústico y desaliñado vestido propio de la plebe? Y, sin embargo, el historiador, con la perspectiva necesaria, llega a fijar y a comprender que los inicios de un mundo nuevo, siempre ásperos y pedregosos, son superiores al declinar de un mundo en agonía y a los cantos de cisne que produce (SPN, pp. 342-343).

Para Gramsci, la tarea de transformar esos balbucientes e irregulares inicios en culturas coherentes, potentes y plausibles correspondía a los intelectuales. En el capítulo siguiente se analiza precisamente lo que Gramsci entendía por intelectuales y su papel en la producción cultural.

6. Los intelectuales y la producción de cultura

> He amplificado muchísimo la idea de lo que es un intelectual y no me limito a la noción vigente referida sólo a los intelectuales más preeminentes ... esta concepción de la función de los intelectuales permite arrojar luz sobre la razón o una de las razones del ocaso de las comunas medievales, es decir, del gobierno de una clase económica que fue incapaz de crear su propia categoría de intelectuales y ejercer así la hegemonía en lugar de una simple dictadura (PLII, p. 67).

En 1920, recordando la fundación de *L'Ordine Nuovo*, Gramsci dice:

> Cuando en el mes de abril de 1919 nos reunimos tres o cuatro o cinco de nosotros y decidimos empezar a publicar esta revista de *L'Ordine Nuovo* ... ninguno de nosotros (seguramente) pensaba en cambiar la faz del mundo, en renovar los corazones y las mentes de las masas humanas, o en iniciar un nuevo ciclo histórico. Ninguno de nosotros (quizá algunos soñaron con 6.000 suscriptores en pocos meses) se hacía ilusiones acerca del éxito de la empresa. ¿Quiénes éramos nosotros? ¿Qué representábamos? ¿Qué nuevas ideas encarnábamos? *Lo único que nos unía, en aquellas reuniones nuestras, era el sentimiento nacido de una vaga pasión por una vaga cultura proletaria.* Queríamos hacer algo. Estábamos desesperados, desorientados, inmersos en la excitación de la vida de aquellos meses después del Armisticio, cuando en la sociedad italiana el cataclismo parecía inminente (SPWI, p. 291; la cursiva es mía).

Para Gramsci, parte del éxito de una revolución socialista era la creación de una cultura proletaria. Es imposible prever de antemano la naturaleza de esa cultura, evidentemente, dado que representará una

ruptura radical respecto a la cultura burguesa. Pocos meses después, de nuevo en *L'Ordine Nuovo*, escribió un artículo sobre el futurista Marinetti:

> El campo de batalla de la creación de una nueva civilización es, por otro lado, absolutamente misterioso, enteramente caracterizado por lo impredecible y lo inesperado. Cuando la fábrica haya pasado del poder capitalista al poder de los trabajadores, seguirá produciendo las mismas cosas materiales que ahora produce. Pero ¿de qué manera y bajo qué formas nacerán la poesía, el teatro, la novela, la música, la pintura y las obras morales y lingüísticas? Ninguna fábrica material producirá estas obras. No podrá ser reorganizada por el poder de los trabajadores conforme a un plan. No se puede establecer su ritmo de producción para satisfacer las necesidades inmediatas, ni controlarla ni determinarla estadísticamente. Nada en este campo es previsible excepto la siguiente hipótesis general: *habrá una cultura (una civilización) proletaria completamente diferente de la burguesa*, y en este ámbito también las diferencias de clase serán abolidas. Se abolirá el arribismo burgués y habrá una poesía, una novela, un teatro, un código moral, un lenguaje, una pintura y una música propias de la civilización proletaria, florecimiento y ornamento de la organización social proletaria (SCW, p. 50; la cursiva es mía).

He decidido empezar este capítulo sobre los intelectuales y la cultura con estos dos textos anteriores al encarcelamiento de Gramsci, porque me parece importante destacar que no considera la «cultura» como algo que meramente persiste en el tiempo y que se transmite de generación en generación. Para él, la «cultura» no sólo está íntimamente vinculada a las relaciones económicas básicas, sino que es algo que hay que crear *activamente*, en especial si un grupo o una clase aspira a la hegemonía. También cabe destacar que, tal como sugieren estos dos pasajes, el significado de cultura en Gramsci engloba el complejo de significados de Williams, que indica «un discurso complejo sobre las relaciones entre el desarrollo general humano y un determinado modo de vida, y entre las obras y las prácticas del arte y la inteligencia» (véase el capítulo 3, p. 59). La cita de Williams es aquí particularmente relevante, puesto que el problema de la relación entre los distintos significados de cultura está en el centro de las indagaciones de Gramsci.

Gramsci considera a los intelectuales un elemento crucial para el proceso de creación de una nueva gran cultura, una cultura que represente la visión del mundo de una clase emergente. Son los intelectuales quienes transforman las «sensaciones» incoherentes y fragmentarias de quienes viven una determinada posición de clase en un discurso coherente y razonado del mundo tal como se percibe desde esa posición. Una Nota sobre la relación entre conocer, comprender y sentir, sobre la que más adelante volveremos, constituye una excelente introducción al tipo de relación que según Gramsci debía establecerse entre los intelectuales y «el elemento popular».

> El elemento popular «siente», pero no siempre comprende o sabe; el elemento intelectual «sabe», pero no siempre comprende y, sobre todo, no siempre «siente» ... El error del intelectual consiste en creer que se puede saber sin comprender y, especialmente, sin sentir ni apasionarse (no sólo por el saber en sí, sino también por el objeto del saber), es decir, que el intelectual sólo puede ser un intelectual (y no un mero pedante) en la medida en que se diferencia y se separa del pueblo-nación, es decir, sin sentir las pasiones elementales del pueblo, comprendiéndolas, explicándolas y justificándolas en la situación histórica concreta, y relacionándolas dialécticamente con las leyes de la historia y con una concepción superior del mundo, científica y coherentemente elaborada, que es el «conocimiento». No se puede hacer política-historia sin esa pasión, sin ese nexo sentimental entre los intelectuales y el pueblo-nación (SPN, p. 418).

Como dice Gramsci en «Espontaneidad y dirección consciente», la teoría producida por los intelectuales progresistas no puede ir en contra de los «sentimientos» de aquellos a quienes en teoría representan.

> ¿Puede la teoría moderna ir en contra de los sentimientos «espontáneos» de las masas? («Espontáneos» en el sentido de que no son el resultado de una actividad pedagógica sistemática de un grupo dirigente ya consciente, sino que se han formado a través de la experiencia cotidiana basada en el sentido común, o sea, en la concepción tradicional popular del mundo, cosa que muy pedestremente se llama «instinto», aunque de hecho también es una adquisición histórica, sólo que primitiva y elemental.) No puede ir contra esos sentimientos. Entre los dos hay una diferencia «cuantitativa» de grado, no de cualidad (SPN, pp. 198-199).

Es tarea de los intelectuales producir conocimiento, pero para aquellos intelectuales que propugnan la transformación revolucionaria de la sociedad, el conocimiento debe basarse en una genuina comprensión de las condiciones de vida «del elemento popular». Pero ¿cómo define Gramsci el término «intelectual»?

¿Qué define al intelectual?

Un intelectual suele definirse como «una persona que posee o se supone que posee poderes del intelecto superiores» (*OED*). La definición de Gramsci es totalmente opuesta:

> ¿Cuáles son los límites «máximos» que admite el término «intelectual»? ¿Es posible encontrar un criterio unitario para caracterizar igualmente las múltiples actividades de los intelectuales y distinguirlas al mismo tiempo y de un modo esencial de las actividades de otras agrupaciones sociales? *El error de método más generalizado es, en mi opinión, el de haber buscado este criterio de diferenciación en la naturaleza intrínseca de las actividades intelectuales y no en el conjunto del sistema de relaciones donde esas actividades (y, por tanto, los grupos que las representan) se desarrollan en el complejo general de las relaciones sociales.* Y en verdad el obrero o el proletario, por ejemplo, no se caracteriza específicamente por el trabajo manual o instrumental, sino por realizar ese trabajo en determinadas condiciones y en determinadas relaciones sociales ... Y ya hemos observado que el empresario, en virtud de su función, debe de tener hasta cierto punto algunas cualidades de tipo intelectual, si bien su papel social en la sociedad no viene determinado por esas cualidades, sino por las relaciones sociales generales que caracterizan la posición del empresario en la industria (SPN, p. 8; la cursiva es mía).

Por lo tanto, lo que define al intelectual no es el hecho de poseer «poderes del intelecto superiores», sino el de tener en la sociedad la responsabilidad de producir conocimiento y/o de transmitir ese conocimiento a otros. La función de los intelectuales es, ante todo, «directiva y organizativa, es decir, educativa, o sea, intelectual» (SPN, p. 16; véase en la p. 171 el contexto de esta afirmación). Los intelectuales no son meramente aquellos que piensan, sino aquellos cuyos pensamientos se considera que tienen un cierto peso y una cierta autoridad. Grasmci recuerda que no es el hecho de pensar lo que hace a un intelectual; todo ser sensible piensa. «No hay actividad humana de la que se pueda excluir toda intervención intelectual, no se puede separar el *homo faber* del *homo sapiens*» (SPN, p. 9). Pero si bien «todos los hombres son intelectuales» en la medida en que piensan, «no todos los hombres tienen en la sociedad la función de intelectuales» (SPN, p. 9). Y Gramsci añade en una nota a pié de página: «Así, aunque es posible que en un momento dado todo el mundo haya freído un par de huevos o zurcido un rasgón de la chaqueta, no por eso diremos que todos son cocineros o sastres» (SPN, p. 9).

Gramsci también amplía la definición canónica de intelectual al incluir a todos aquellos que tienen una responsabilidad para transmitir conocimiento a otros y asegurar, aunque sea mínimamente, la reproducción de un modo determinado de ver el mundo. Como le dice a Tatiana en la carta de la que procede el epígrafe de este capítulo, «he amplificado muchísimo la idea de lo que es un intelectual y no me limito a la noción vigente referida sólo a los intelectuales más preeminentes» (PLII, p. 67). En esta categoría de intelectual incluye, por ejemplo, a quienes realizan labores organizativas, como explica en una de las Notas sobre la historia italiana:

> Por «intelectuales» no deben entenderse aquellos estratos que denotan habitualmente este término, sino en general todo el estrato social que realiza una función organizativa en sentido amplio, bien en la esfera de la producción, bien en el ámbito de la cultura o en el de la administración política. Equivalen a los suboficiales y jóvenes oficiales del ejército, y parcialmente también a los altos oficiales emanados de sus filas (SPN, p. 97).

Lo más relevante aquí es la importancia que concede Gramsci a la organización, igual, por ejemplo, que en los dos artículos citados al comienzo del capítulo 4. Cree que la debilidad fundamental de las clases subalternas es su incapacidad para organizarse, lo que bloquea la posibilidad de superar su subordinación. Si un grupo aspira a dominar y a convertir su concepción del mundo en hegemónica y luego reproducir esa hegemonía, necesita organización. La función de la organización es para Gramsci una parte integral de la producción del cono-

cimiento capaz de actuar en el mundo, mientras que el conocimiento que no actúa en el mundo es pura y estéril pedantería.

Las definiciones convencionales del intelectual, como la del *OED* citada, presuponen que hablamos de individuos. Pero Gramsci desplaza el punto de mira del intelectual como individuo al «conjunto del sistema de relaciones» donde se produce el conocimiento, actividad que se enmarca «dentro del complejo general de las relaciones sociales». Dicho de otro modo, a él le interesan no los pensadores individuales aislados, sino las instituciones y las prácticas que producen un conocimiento socialmente reconocido y la posición de los individuos en ellas. Una consecuencia muy importante es que «el intelectual» de Gramsci puede ser perfectamente un grupo y no una sola persona. En una Nota sobre el marxismo como filosofía, por ejemplo, Gramsci escribe que el marxismo es

> la plena consciencia de las contradicciones, y gracias a ella *el filósofo, entendido individualmente o como grupo social*, no sólo comprende las contradicciones, sino que se ve a sí mismo como un elemento de la contradicción y eleva este elemento a un principio de conocimiento y, por lo tanto, de acción (SPN, p. 405; la cursiva es mía).

Como ejemplo de la nueva clase de intelectual que debe crear un movimiento efectivo de la clase obrera, Gramsci se basa en su experiencia en el consejo de redacción de *L'Ordine Nuovo,* del que fue uno de sus miembros más destacados. Describe «lo que ocurre en los consejos de redacción de algunas revistas, cuando funcionan simultáneamente como consejo de redacción y como grupo cultural», y explica que

> el grupo critica como un bloque, y así ayuda a definir las tareas de los colaboradores individuales, cuya actividad se organiza según un plan y una división del trabajo que se estructuran racionalmente de antemano. Mediante el análisis y la crítica colectivas (hechas de sugerencias, consejos, comentarios sobre el método, y una crítica constructiva destinada a la educación mutua), donde cada uno funciona como un experto en su campo y ayuda a mejorar la competencia del colectivo, el nivel medio de los colaboradores individuales se eleva hasta alcanzar la altura o la capacidad de los más cualificados, y así no sólo asegura una colaboración cada vez más selecta y orgánica en la revista, sino que crea las condiciones para la emergencia de un grupo homogéneo de intelectuales, formados para producir una actividad editorial regular y metódica (no sólo en cuanto a publicaciones ocasionales o breves artículos, sino también a estudios sintéticos, orgánicos) (SPN, p. 28).

En el capítulo 4 he dicho que lo más importante en la definición gramsciana del «intelectual» es su tesis de que los intelectuales, en la medida en que desempeñan un papel importante en la historia, están básicamente vinculados a determinadas clases.

> Cada grupo social, al nacer en el ámbito original de una función esencial en el mundo de la producción económica, crea además de sí misma, orgánicamente, uno o más estratos de intelectuales que le dan homogeneidad y consciencia de su propia función, no sólo en el campo económico, sino también en el social y en el político: el empresario capitalista crea junto con él al técnico industrial y al especialista en economía política, al organizador de una nueva cultura, de un nuevo sistema legal, etc. (SPN, p. 5).

Aquí el carácter específicamente económico y político de una determinada clase determina la clase de intelectual que produce. Los capitalistas, por ejemplo, producen «al técnico industrial y al especialista en economía política, al organizador de una nueva cultura» y «de un nuevo sistema legal».

En una de sus Notas sobre la historia italiana, Gramsci dice que, aunque a veces parezca que los intelectuales forman su propio grupo autónomo, esa autonomía es ilusoria.

> No existe una clase independiente de intelectuales, sino que cada clase tiene sus intelectuales o tiende a crearlos; pero los intelectuales de la clase históricamente (y concretamente) progresista, en las condiciones dadas, ejercen tal poder de atracción que, en última instancia, acaban subyugando a los intelectuales de las otras clases y creando así un sistema de solidaridad entre todos los intelectuales, con vínculos de carácter psicológico (vanidad, etc.) y a menudo de casta (técnico-jurídicos, corporativos, etc.) (SPN, p. 60).

Volveré sobre este punto en la próxima sección, donde analizo la distinción gramsciana entre intelectuales orgánicos e intelectuales tradicionales.

En «Aspectos de la cuestión meridional», texto en el que Gramsci estaba trabajando cuando fue arrestado, analiza, entre otros temas, la realidad empírica de la composición de clase del Sur y el lugar que en ella ocupan los distintos grupos de intelectuales. El siguiente texto es un buen ejemplo del enfoque riguroso, y siempre históricamente fundamentado, del análisis gramsciano del «intelectual».

> La sociedad meridional es un gran bloque agrario, formado por tres estratos sociales: la gran masa amorfa y desintegrada del campesinado; los intelectuales de la pequeña y mediana burguesía rural; y los grandes terratenientes y grandes intelectuales. Los campesinos meridionales están en perpetua efervescencia, pero como masa son incapaces de dar una expresión centralizada a sus aspiraciones y necesidades. La actividad política e ideológica del estrato medio de los intelectuales se nutre de la base campesina. Los grandes terratenientes en el terreno político y los grandes intelectuales en el terreno ideológico centralizan y dominan, en última instancia, todo este complejo de fenómenos. Naturalmente, es en el ámbito ideológico donde la centralización es más eficaz y precisa. Giustino Fortunato[1] y Benedetto Croce representan, pues, los pilares del sistema meridional y, en cierto modo, son las dos principales figuras de la reacción italiana.
>
> Los intelectuales meridionales constituyen uno de los estratos sociales más interesantes e importantes de la vida nacional italiana. Para convencerse de ello no hay más que fijarse en el hecho de que más de las tres quintas partes de la burocracia del Estado están copadas por meridionales. Ahora bien, para comprender la particular psicología de los intelectuales meridionales, es necesario tener presente ciertos datos.
>
> 1. En todos los países, el estrato de los intelectuales se ha visto radicalmente modificado por el desarrollo del capitalismo. El intelectual de viejo cuño era el elemento organizador de una sociedad de base fundamentalmente campesina y artesanal. Pero para organizar el Estado y organizar el comercio, la clase dominante engendró un tipo especial de intelectual. La industria ha introducido un nuevo tipo de intelectual: el organizador técnico, el especialista en ciencia aplicada. En las sociedades donde las fuerzas económicas se han desarrollado en un sentido capitalista, hasta el punto de llegar a absorber la mayor parte de la actividad nacional, el que ha prevalecido es el segundo tipo de intelectual, con todas sus características de orden y de disciplina intelectual. Suministra el grueso del personal del Estado; y a nivel local, en los pueblos y pequeñas ciudades de provincia, cumple también la función de intermediario entre el campesino y la administración en general. En la Italia meridional predomina este tipo, con todos sus rasgos más característicos. Democrático en su faceta campesina, reaccionario en la faceta que mira al gran terrateniente y al gobierno: politiquero, corrupto y falso. No se puede comprender el talante tradicional de los partidos políticos meridionales si no se tienen en cuenta las características de este estrato social (SPWII, pp. 454-455).

1. Fortunato era un conservador liberal que había escrito sobre la cuestión meridional.

Aquí se aprecia el estrecho vínculo que establece Gramsci entre los distintos intelectuales y determinadas bases económicas y sociales. Sus tres «grandes niveles sociales» incluyen, en primer lugar, «la gran masa amorfa y desintegrada del campesinado», que no produce sus propios intelectuales porque «como masa son incapaces de dar una expresión centralizada a sus aspiraciones y necesidades». La reiterada afirmación de Gramsci de que los campesinos no producen sus propios intelectuales —postura que le ha valido numerosas críticas— es un punto que analizaré con más detenimiento en la próxima sección. El segundo nivel lo forman «los intelectuales de la pequeña y mediana burguesía rural», y el tercer nivel «los grandes terratenientes y grandes intelectuales». Los intelectuales hablan en nombre de los grupos fundamentales de la sociedad; en última instancia, crean sus refinadas y articuladas interpretaciones de la realidad a partir de los fragmentos de barro de la vida diaria de esos grupos. Un aspecto del estrecho vínculo entre las realidades económicas y los intelectuales es la asociación que existe entre la emergencia de nuevas clases y la emergencia de nuevos tipos de intelectuales. Por ejemplo, la emergencia del capitalismo industrial es indisociable, tal como explica en la Nota antes citada, de «un nuevo tipo de intelectual: el organizador técnico, el experto en ciencia aplicada».

El postulado básico de Gramsci de que, en última instancia, son las clases las que crean los intelectuales está implícito en la diferenciación esencial que establece entre intelectuales orgánicos e intelectuales tradicionales. En la próxima sección se examinan estas dos categorías gramscianas básicas y su engarce con su teoría general de la cultura y de su producción.

Intelectuales orgánicos e intelectuales tradicionales

Gramsci abre su Nota «La formación de los intelectuales» con una pregunta: «¿Son los intelectuales un grupo social autónomo e independiente, o por el contrario cada grupo social tiene su propia categoría especializada de intelectuales?». Para contestar a esta pregunta, que «es compleja, dada la variedad de formas que ha adoptado hasta hoy el proceso histórico real de formación de las distintas categorías de intelectuales» (SPN, p. 5), Gramsci empieza por diferenciar lo que él considera las dos grandes categorías, los intelectuales orgánicos y los tradicionales. Gramsci utiliza en general el término «orgánico» para describir cualquier relación que él considera fundamental y estructural, no meramente fortuita o secundaria (véase el capítulo 2; las pp. 38-39 son importantes aquí).

Para Gramsci, los intelectuales orgánicos son aquellos que tienen ligámenes fundamentales y estructurales con una determinada clase. Cuando una clase se hace autoconsciente, cuando pasa de ser mera clase en sí para convertirse en una clase para sí, da a luz a sus propios intelectuales. En el caso de la categoría de los intelectuales orgánicos:

> Se puede observar que los intelectuales «orgánicos» que cada nueva clase crea junto a ella y forma durante su desarrollo son en general «especializaciones» de aspectos parciales de la primitiva actividad del nuevo tipo social nacido de la nueva clase (SPN, p. 6).

Ahora bien, esta relación orgánica entre las clases como entidades económicas y sus intelectuales es una relación mediatizada.

> La relación entre los intelectuales y el mundo de la producción no es inmediata, como ocurre con los grupos sociales fundamentales, sino que está «mediatizada», en diversos grados, por todo el tejido social y el complejo de las superestructuras, del que los intelectuales son precisamente «funcionarios». Se podría medir la «organicidad» de los diversos estratos intelectuales y su conexión más o menos estrecha con un grupo social fundamental, fijando una gradación de las funciones y de las superestructuras de abajo arriba (desde la base estructural hacia arriba) (SPN, p. 12).

Esta «organicidad» tiene que ver fundamentalmente con el papel que juegan los diferentes intelectuales en el mantenimiento del dominio de una clase ya dominante, o en el caso de una clase emergente potencialmente dominante —y Gramsci piensa aquí naturalmente en la clase obrera— posibilitando que esa clase logre el dominio. Gramsci divide las funciones desempeñadas por los intelectuales en dos grandes tipos, «la hegemonía social», que tiene que ver con la obtención del consentimiento, y «el gobierno político», que echa mano de la coerción cuando el consentimiento no es factible. Define así estos dos grandes tipos de funciones:

> 1. el consentimiento «espontáneo» que las grandes masas de la población otorgan a la dirección impuesta a la vida social por el grupo fundamental dominante, un consentimiento que «históricamente» nace del prestigio (y, por lo tanto, de la confianza) de que goza el grupo dominante gracias a su posición y a su función en el mundo de la producción;[2]
> 2. el aparato coercitivo del Estado que asegura «legalmente» la disciplina de los grupos que no «consienten» ni activa ni pasivamente, pero que está constituido para toda la sociedad en previsión de los momentos de crisis de autoridad y de dirección cuando no se da el consentimiento espontáneo (SPN, p. 12).

Es importante subrayar que la «organicidad» de los intelectuales depende del alcance de su implicación en el proceso de creación de hegemonía (entendida en su sentido amplio de fuerza y consentimiento; véase, por ejemplo, SPN, p. 80) por parte de una determinada clase. No existe un nexo necesario entre esto y el origen de clase de los intelectuales.

Su vasta percepción de la función de los intelectuales tiene importantes consecuencias para la definición gramsciana de intelectual. La «calidad superior», original y creativa del pensamiento comúnmente asociado a la idea del intelectual es tan importante como la transmisión y reproducción de concepciones concretas del mundo. Conviene subrayar aquí que lo que a Gramsci le interesa en última instancia son los sistemas de poder y su reproducción o transformación; y lo que los cohesiona y los hace funcionar son determinadas

2. Esta definición de hegemonía es una de las más citadas.

concepciones de la realidad. Por ejemplo, la afirmación de que los mecanismos del libre mercado constituyen la manera mejor y más práctica de producir y distribuir bienes y servicios es una presunción de la que —aparte de que sea cierta o no— dependen las modernas sociedades capitalistas. Gramsci reconoce que su definición de intelectual supone alejarse del uso establecido. Tras describir las dos funciones que cumplen los intelectuales, dice:

> Este planteamiento del problema da como resultado una considerable extensión del concepto de intelectual, pero es la única manera de lograr una aproximación concreta a la realidad. Este modo de plantear la cuestión también choca con las preconcepciones de casta: sin duda la función de organizar la hegemonía social y el dominio estatal propicia una particular división del trabajo y, por consiguiente, toda una jerarquía de cualificaciones, en algunas de las cuales ya no hay ninguna atribución directiva u organizativa. Por ejemplo, en el aparato de dirección social y estatal hay toda una serie de empleos de carácter manual e instrumental (trabajo no ejecutivo, más de agentes que de oficiales o funcionarios, etc.); es evidente que hay que hacer esta distinción, como también es evidente que habrá que hacer otras distinciones. En efecto, la actividad intelectual debe distinguirse por sus características intrínsecas ... en el nivel más alto estarían los creadores de las diversas ciencias, de la filosofía, el arte, etc.; en el nivel inferior, los más modestos «administradores» y divulgadores de la preexistente riqueza intelectual tradicional acumulada (SPN, pp. 12-13).

Y en la misma Nota Gramsci habla del papel de los intelectuales orgánicos burgueses en el mantenimiento de la dominación política:

> En el mundo moderno la categoría de los intelectuales, así entendida, ha conocido una expansión sin precedentes. El sistema social democrático-burocrático ha dado origen a una gran masa de funciones, no todas justificadas por las necesidades sociales de la producción, aunque sí por las necesidades políticas del grupo fundamental dominante (SPN, p. 13).

Según Gramsci, un ejemplo concreto de intelectuales orgánicos de la clase dirigente en la historia italiana fueron los moderados, un partido político surgido del catolicismo liberal de principios del siglo XIX que tras la unificación de Italia se convirtió en un partido derechista.

Gramsci indaga en el proceso que llevó al partido moderado a hacerse con las riendas del gobierno tras la creación del Estado italiano, cuando el motor real de la unificación italiana había sido el más izquierdista Partido de la Acción. Los moderados lograron imponerse gracias a su fuerte presencia en la sociedad civil italiana. En otras palabras, las fuerzas de la sociedad que representaban habían logrado crear un poderoso grupo de intelectuales, lo que significaba que los moderados estaban en situación no sólo de gobernar sino de liderar. Sobre los moderados, Gramsci dice:

> Los moderados eran intelectuales ya naturalmente «condensados» por la organicidad de sus relaciones con las clases de las que eran expresión. (En toda una serie de ellos se realizaba la identidad de representado y representante, de expresado y expresivo, o sea, los intelectuales moderados eran una vanguardia real, orgánica de las clases altas porque ellos mismos pertenecían económicamente a las clases altas: eran intelectuales y organizadores políticos, y al mismo tiempo dirigentes de empresas, grandes propietarios-administradores de fincas, empresarios comerciales e industriales, etc.). (SPN, p. 60).

Si los intelectuales orgánicos forman la primera categoría de intelectuales, la segunda está formada por los intelectuales tradicionales. Éstos tenían inicialmente vínculos orgánicos con determinadas clases, pero con el tiempo se han convertido en un «grupo social cristalizado ... que se ve a sí mismo como una ininterrumpida continuidad histórica y, por lo tanto, independientes de la lucha de grupos»[3] (SPN, p. 452). Los intelectuales orgánicos de una nueva clase emergente deben hacer frente precisamente a los grupos intelectuales preexistentes.

> Pero cada grupo social «esencial» que emerge a la historia desde la estructura económica precedente y como expresión del desarrollo de esa estructura, ha encontrado (al menos en toda la historia hasta hoy) categorías de intelectuales ya existentes y que parecían representar una continuidad histórica no interrumpida por los cambios más complejos y radicales de las formas políticas y sociales (SPN, pp. 6-7).

3. Por «la lucha de grupos» Gramsci entiende la lucha de clases. Este es otro de sus típicos eufemismos para no levantar sospechas entre los censores de la prisión.

Luego Gramsci da ejemplos de este tipo de intelectuales tradicionales. En Italia un grupo sumamente importante de intelectuales han sido los eclesiásticos, «que durante siglos han monopolizado algunos servicios importantes: la ideología religiosa, es decir, la filosofía y la ciencia de su tiempo, con las escuelas, la educación, la moralidad, la justicia, la caridad, las buenas obras, etc.». Los eclesiásticos también fueron en su época intelectuales orgánicos, «orgánicamente vinculados a la aristocracia terrateniente» (SPN, p. 7), pero con el tiempo estos intelectuales tradicionales desarrollaron un sentido de sí mismos «como grupo autónomo e independiente del grupo social dominante». En palabras de Gramsci:

> Esta autoafirmación no carece de consecuencias de vasto alcance en el ámbito ideológico y político: toda la filosofía idealista puede relacionarse fácilmente con esta posición adoptada por el complejo social de los intelectuales y puede definirse como la expresión de esa utopía social según la cual los intelectuales se creen «independientes», autónomos, investidos de un carácter propio, etc. (SPN, pp. 7-8).

La complejidad de la pregunta sobre los vínculos entre los intelectuales y los grupos económicos concretos que plantea Gramsci al principio de «La formación de los intelectuales» se debe al hecho de que si bien todos los grupos intelectuales tienen su origen *último* en las relaciones económicas fundamentales, en el curso de la historia las cosas no son tan evidentes. Como dejan bien claro sus tesis sobre los intelectuales tradicionales, cuando un grupo de intelectuales, como los asociados a la Iglesia o, para poner otro ejemplo utilizado por Gramsci, a las cortes reales, se establece y se hace con el control de instituciones como las escuelas o los tribunales, con el tiempo tiende a desarrollar cierto grado de autonomía, y a veces mucho más que eso.

Una de las tareas fundamentales de una nueva clase que aspire a crear sus propios intelectuales orgánicos es ganarse y asimilar a los intelectuales tradicionales existentes. Valiéndose del ejemplo de *L'Ordine Nuovo*, Gramsci explica su visión de ese proceso.

> Por consiguiente, el problema de crear un nuevo grupo intelectual consiste en la elaboración crítica de la actividad intelectual que existe en cada uno en un determinado nivel de desarrollo, modificando su relación con el esfuerzo neuromuscular hacia un nuevo equilibrio, y asegurando que el propio esfuerzo neuromuscular, en tanto que elemento de una actividad práctica general, innovando continuamente el mundo físico y social, se convierta en el fundamento de una concepción del mundo íntegramente nueva. El tipo tradicional y vulgarizado del intelectual vendría dado por el literato, el filósofo y el artista. Por lo tanto los periodistas, que se creen hombres de letras, filósofos y artistas, también se tienen por los «auténticos» intelectuales. En el mundo moderno, la educación técnica, íntimamente ligada al trabajo industrial, incluso al nivel más primitivo y no cualificado, tiene que formar la base del nuevo tipo de intelectual.
>
> Sobre esta base trabajó el semanario *L'Ordine Nuovo* para desarrollar ciertas formas de una nueva intelectualidad y para determinar sus nuevos conceptos, y no fue esta la razón menor de su éxito, porque tal concepción correspondía a aspiraciones latentes acordes con el desarrollo de las formas reales de la vida. El modo de ser del nuevo intelectual ya no puede consistir en la elocuencia, motor exterior y momentáneo de afectos y pasiones, sino en su participación activa en la vida práctica, como constructor, organizador, «persuasor permanente» y no como simple orador (pero superior al espíritu matemático abstracto); de la técnica-trabajo se pasa a la técnica-ciencia y a la concepción humanista de la historia, sin la cual uno se queda en mero «especialista» y no llega a «dirigente» (especialista y político).
>
> Así se forman históricamente determinadas categorías especializadas para el ejercicio de la función intelectual; se forman en conexión con todos los grupos sociales, pero sobre todo con los más importantes, y experimentan una elaboración más extensa y compleja en relación con el grupo social dominante. Una de las características más relevantes de todo grupo que aspira a la dominación es su lucha por asimilar y conquistar «ideológicamente» a los intelectuales tradicionales, asimilación y conquista que será más rápida y eficaz si el grupo en cuestión logra crear simultáneamente sus propios intelectuales orgánicos (SPN, pp. 9-10).

El punto más importante de la distinción básica entre intelectuales orgánicos e intelectuales tradicionales es el énfasis de Gramsci no en los intelectuales individuales como tales, sino siempre en el *proceso* de producción y de reproducción o transformación del poder, y el papel de los intelectuales en ese proceso.

Una vez presentadas las grandes líneas de la teoría de los intelectuales de Gramsci, quiero terminar esta sección volviendo a la idea

gramsciana de la incapacidad de los campesinos para producir sus propios intelectuales orgánicos. Gramsci es meridiano al respecto:

> Cabe observar que la masa de los campesinos, aunque desempeña una función esencial en el mundo de la producción, no genera sus propios intelectuales «orgánicos» ni «asimila» ningún estrato de intelectuales «tradicionales», aunque otros grupos sociales extraen muchos de sus intelectuales del campesinado y una alta proporción de intelectuales tradicionales son de origen campesino (SPN, p. 6).

Este párrafo suele leerse[4] como una declaración global sobre *todos* los campesinos del mundo. Pero me parece evidente por la referencia al «origen campesino» de «una alta proporción de intelectuales tradicionales» que Gramsci se refiere aquí a los campesinos *italianos*, no «al campesino» como categoría teórica general. En el largo extracto citado anteriormente de «Aspectos de la cuestión meridional», Gramsci elabora con detalle las diferentes realidades sociales y económicas que producen los «intelectuales meridionales» (entre los que Croce era un ejemplo destacado), a los que consideraba «uno de los estratos sociales más interesantes e importantes de la vida nacional italiana», en parte porque «más de las tres quintas partes de la burocracia del estado están copadas por meridionales» (SPWII, p. 454). En mi opinión no hay duda de que a Gramsci le interesa y quiere explicar es una situación muy concreta resultado de una historia italiana muy concreta. Los campesinos italianos a los que Gramsci se refiere cuando asegura que «la masa del campesinado no genera sus propios intelectuales orgánicos» habían vivido durante siglos como un elemento subordinado dentro de entidades políticas más amplias, y como un elemento subordinado que a lo largo de todos esos siglos había sido «disciplinado» por la red institucional, altamente eficaz y omnipresente, de la Iglesia católica.

Pero la razón fundamental de que Gramsci considere al campesinado italiano incapaz de producir sus propios intelectuales orgánicos se debe a que no es un «grupo social esencial» que haya emergido «a la historia desde la estructura económica precedente ... como [una]

4. Véase, por ejemplo, Steven Feierman, *Peasant Intellectuals* (1990) que analiza la historia del discurso campesino en una región de Tanzania.

expresión del desarrollo de esa estructura (véase *supra*, la p. 161), pese a que «desempeña una función esencial en el mundo de la producción». En este sentido, Gramsci es un marxista ortodoxo. Es el desarrollo histórico de las fuerzas productivas el que crea determinadas clases económicas «en sí». Gramsci, siempre dispuesto a rebatir las versiones más rudimentarias y en exceso deterministas del marxismo, aunque insistiera en la necesidad de crear una voluntad política, nunca creyó que la mera voluntad fuera en sí misma suficiente. A su juicio, no todas las clases en sí tienen el potencial de llegar a ser clases para sí, es decir, entidades políticas autoconscientes que aspiran a la hegemonía de su visión de la realidad, una visión que deriva en última instancia de su forma de ver el mundo desde su posición económica. Los intelectuales orgánicos de una clase son tanto un producto de las realidades económicas de esa clase como —y es importante recordar aquí la amplia definición gramsciana de intelectual— el medio que posibilita a la clase emerger como una clase para sí. Y Gramsci pensaba que el campesinado italiano sencillamente no poseía ese potencial, en la era del capitalismo moderno, para encarnar una contrahegemonía *efectiva*. De modo que, por definición, no podía producir sus propios intelectuales orgánicos. Sólo en alianza con la clase obrera, y con la clase obrera como fuerza dirigente, podía el campesinado italiano aspirar a superar su estatus subalterno.

Para evitar malentendidos añadiré que cuando Gramsci afirma que los campesinos no producen sus propios intelectuales orgánicos no está diciendo que los individuos de origen campesino no puedan convertirse en intelectuales. Era innegable que históricamente la Iglesia había asegurado esa oportunidad de movilidad ascendente para muchos individuos de origen campesino, pero esto, según Gramsci, no hacía sino atar aún con más firmeza a los campesinos a las clases dominantes existentes. «El campesino siempre piensa que al menos uno de sus hijos podría llegar a ser un intelectual (sacerdote sobre todo), y convertirse en un caballero y elevar el nivel social de la familia facilitándole la vida económica mediante los contactos que sin duda adquirirá con los demás señores» (SPN, p. 14). Inevitablemente, estos intelectuales eran socializados en la visión del mundo del estrato intelectual al que se adscribían. Dada la larga historia de subordinación campesina, evidentemente ningún estrato tradicional de los intelectuales italianos representaba una visión del mundo campesina.

En la confusión de la historia real la relación entre intelectuales tradicionales y orgánicos suele ser complicada. La próxima sección presenta extractos donde Gramsci examina esta relación, especialmente en el marco del partido político.

Los intelectuales y el partido político

Como se ha dicho en el capítulo 4 (véanse las pp. 116-118), un concepto clave de la teoría gramsciana de la conquista de la hegemonía por parte de «grupos sociales fundamentales» es el concepto de partido político. Es importante clarificar aquí lo que Gramsci entiende por «partido», puesto que de nuevo el uso que hace Gramsci es más amplio que las definiciones convencionales. En su Nota titulada «Organización de las sociedades nacionales» explica no sólo lo que él entiende por partido, sino también su consideración de los partidos como encarnación de culturas concretas. En esta Nota, Gramsci utiliza el término totalitario, un término que actualmente evoca imágenes de campos de concentración y *gulags* estalinistas. Pero hay que señalar que Gramsci lo entiende como «un término completamente neutral ... que significa algo así como "unificador y omniabarcador"» (SPN, p. 147). En los cuadernos a veces significa «global».

> He observado ... que en una sociedad dada nadie está desorganizado y sin partido, siempre que se entienda la organización y el partido en un sentido amplio y no formal. En esta multiplicidad de asociaciones privadas (que son de dos clases: naturales y contractuales o voluntarias) una o más predominan de forma relativa o absoluta, y son el aparato hegemónico de un grupo social sobre el resto de la población (o sociedad civil): la base del Estado en el sentido estricto de aparato gubernamental-coercitivo.
>
> Siempre ocurre que los individuos pertenecen a más de una asociación privada, y con frecuencia a asociaciones que están objetivamente en contradicción entre sí. Una política totalitaria pretende precisamente: 1) asegurar que los miembros de un partido concreto hallen en ese partido todas las satisfacciones que encuentran formalmente en una multiplicidad de organizaciones, o sea, romper todos los hilos que atan a esos miembros a organismos culturales extraños; 2) destruir todas las demás organizaciones o incorporarlas a un sistema en el que el partido sea el único regulador. Esto pasa: 1) cuando el partido en cuestión encarna una nueva cultura, que es cuando estamos ante una fase progresiva: 2) cuando el partido en cuestión quiere impedir que otra fuerza, portadora de una nueva cultura, se convierta a su vez en «totalitaria», que es cuando estamos ante una fase objetivamente regresiva o reaccionaria, aunque esa reacción (como ocurre invariablemente) no se reconozca como tal y trate de aparecer como símbolo de una nueva cultura (SPN, pp. 264-265).

Es probable que la manifiesta hostilidad de Gramsci hacia el pluralismo que aquí se refleja —aunque sustituyamos «totalitario» por «global»— hiera algunas sensibilidades contemporáneas. Pero es importante recordar que para Gramsci las sociedades no son terrenos de juego neutrales donde coexisten felizmente distintas culturas autónomas: son un terreno de lucha por la primacía entre quienes defienden concepciones del mundo radicalmente distintas. En un determinado momento, ciertos grupos son hegemónicos, aunque conviene puntualizar que por hegemónico que parezca un determinado régimen de poder, la hegemonía nunca es total; siempre es una lucha en continuo proceso, aunque a niveles variables. Los grupos que ostentan el poder actúan, a menudo con extrema sutileza, para sofocar la emergencia de las concepciones del mundo que cuestionan su propia interpretación de la realidad. También es preciso recordar que el interés primordial de Gramsci es la lucha entre los grupos o clases sociales *fundamentales*. En el seno de esos grupos o clases siempre hay una considerable heterogeneidad, que es una de las razones de que para Gramsci las culturas no sean nunca entidades homogéneas acotadas. Su interés son las grandes líneas que separan ciertos intereses fundamentales. Por esa razón en su práctica política Gramsci abogó en favor de la creación de alianzas y compromisos rechazando todo dogmatismo sectario y miope. Pero no por ello dejó de reconocer los límites de esa cooperación; un intento de acercamiento a Mussolini y a los fascistas, por ejemplo, habría sido absurdo.

La parte final de «Aspectos de la cuestión meridional» es un buen ejemplo de la práctica política de Gramsci, de su actitud abierta y antidogmática con quienes no siendo comunistas y ni siquiera marxistas, compartían determinados «principios básicos». También su-

giere la enorme importancia que él concedía al papel de los intelectuales en la lucha política. En este texto, escrito poco antes de su encarcelamiento, entendemos las razones de la gran importancia que concedía al tema de los intelectuales, hasta el punto de situarlo de hecho en el epicentro de su proyecto en los cuadernos de la cárcel, como explica en su famosa carta a Tatiana. Pero también es una respuesta a las críticas de algunos miembros del partido comunista italiano que le acusaban a él y a otros de no haber denunciado al liberal Piero Gobetti. Gobetti era el fundador del periódico *La Rivoluzione Liberale* y murió en el exilio en 1926 a raíz de las secuelas de la brutal paliza que le habían propinado los fascistas.

> No podíamos luchar contra Gobetti, porque era el fundador y representante de un movimiento contra el que no se debía luchar, al menos por lo que a sus grandes principios se refiere.
>
> No comprenderlo significa no comprender la cuestión de los intelectuales y la función que desempeñan en la lucha de clases. Gobetti, en la práctica, representaba para nosotros un vínculo: 1) con aquellos intelectuales nacidos en el ámbito de las técnicas capitalistas que en 1919-1920 adoptaron una posición de izquierdas favorable a la dictadura del proletariado; 2) con una serie de intelectuales del Sur que, mediante relaciones más complejas, plantearon la cuestión meridional a un nivel distinto del tradicional, al incorporar al proletariado del Norte ... ¿Por qué habríamos debido luchar contra el movimiento de Rivoluzione liberale? ¿Acaso porque no eran comunistas puros capaces de comulgar con nuestro programa y nuestras ideas de la A a la Z? Eso es algo que no se les podía pedir, porque habría supuesto política e históricamente una paradoja.
>
> *Los intelectuales evolucionan lentamente, mucho más lentamente que cualquier otro grupo social, por su misma naturaleza y su función histórica. Representan la entera tradición cultural de un pueblo*, con la pretensión de sintetizar toda su historia. Esto es aplicable sobre todo al intelectual de viejo cuño: el intelectual nacido en el ámbito campesino. Es absurdo pensar que estos intelectuales, *en masse*, sean capaces de romper con todo el pasado y de situarse en su totalidad en el ámbito de una nueva ideología. Es absurdo para la masa de intelectuales y seguramente también es absurdo para muchos intelectuales tomados individualmente, a pesar de los honrosos esfuerzos que realizan y desean realizar.
>
> Ahora bien, a nosotros nos interesa la masa de los intelectuales, no sólo los individuos. Claro que es importante y útil para el proletariado que uno o más intelectuales, individualmente, adopten su programa y sus ideas, que se confundan con el proletariado y sean y se sientan parte integrante de él. *El proletariado, como clase, carece prácticamente de elementos de organización. No cuenta con su propio estrato de intelectuales, y solamente podrá crearlo muy lenta y laboriosamente, tras conquistar el poder del Estado*. Pero también es importante y útil que se de una ruptura en la masa de los intelectuales, una ruptura de tipo orgánico, caracterizada históricamente, para que pueda nacer, como una formación de masas, una tendencia de izquierdas, en el sentido moderno de la palabra, es decir, orientada hacia el proletariado revolucionario.
>
> La alianza entre el proletariado y las masas campesinas necesita de esta formación. Pero quien más la necesita es la alianza entre el proletariado y las masas campesinas del Sur. *El proletariado destruirá el bloque agrario meridional en la medida en que consiga, a través de su partido, organizar a masas cada vez mayores de campesinos pobres en formaciones autónomas e independientes. Pero su mayor o menor éxito en esa urgente tarea también dependerá de su capacidad para romper el bloque intelectual que es la coraza flexible pero extremadamente resistente del bloque agrario*. Piero Gobetti ayudó al proletariado en esa tarea, y creemos que los amigos del difunto continuarán, aun sin su liderazgo, el trabajo que él emprendió. Es una tarea gigantesca y difícil, pero precisamente por eso merecedora de toda clase de sacrificios (incluso el sacrificio de la vida, como en el caso de Gobetti) por parte de aquellos intelectuales (y hay muchos, más de lo que se cree) —del Norte y del Sur— que han comprendido que *sólo dos fuerzas sociales son esencialmente nacionales y portadoras del futuro: el proletariado y los campesinos* (SPWII, pp. 461-462; la cursiva es mía).

Como indican las frases que he destacado en cursiva, para Gramsci la clase obrera ha de crear sus propios intelectuales orgánicos, pero es un proceso largo y difícil que sólo puede culminar *después* de la conquista del «poder del Estado». Pero al mismo tiempo sólo un grupo que ya haya empezado a crear sus propios intelectuales estará en situación de conquistar el poder del Estado, como en su día hizo la burguesía. De ese modo evita sorpresas desagradables en parte gracias a la relación entre los emergentes intelectuales orgánicos en embrión y los intelectuales tradicionales ya existentes, de ahí la importancia decisiva de establecer alianzas con intelectuales como Gobetti. En los cuadernos de la cárcel, en «La formación de los intelectuales», Grams-

ci analiza de una forma más teórica y menos empírica el rol de los intelectuales orgánicos de una clase emergente respecto vis-à-vis de los intelectuales tradicionales.

> Así se forman históricamente determinadas categorías especializadas para el ejercicio de la función intelectual; se forman en conexión con todos los grupos sociales, pero sobre todo con los más importantes, y experimentan una elaboración más extensa y compleja en relación con el grupo social dominante. Una de las características más relevantes de todo grupo que aspira a la dominación es su lucha por asimilar y conquistar «ideológicamente» a los intelectuales tradicionales, asimilación y conquista que será más rápida y eficaz si el grupo en cuestión logra crear simultáneamente sus propios intelectuales orgánicos (SPN, pp. 9-10).

En otra Nota en la que compara a los intelectuales rurales y urbanos, Gramsci describe el proceso de integración de intelectuales tradicionales y orgánicos en el seno del partido político.

> Para todos los grupos, el partido político es precisamente el mecanismos que desempeña en la sociedad civil la misma función que desempeña el Estado, de forma más extensa y sintética, en la sociedad política. En otras palabras, le corresponde amalgamar a los intelectuales orgánicos de un determinado grupo —el grupo dominante— con los intelectuales tradicionales. El partido desempeña esa función en estricta dependencia de su función fundamental, que es la de formar sus propias partes componentes, es decir, aquellos elementos de un grupo social que ha nacido y se ha desarrollado en tanto que grupo «económico», y la de convertirlos en intelectuales políticos cualificados, en dirigentes y organizadores de todas las actividades y funciones inherentes al desarrollo orgánico de una sociedad integral, tanto civil como política. Puede decirse que, en su ámbito, el partido político cumple su función de modo más completo y orgánico que el Estado en el ámbito que le es propio. Un intelectual que entra a formar parte del partido político de un determinado grupo social se mezcla y confunde con los intelectuales orgánicos del grupo, está íntimamente ligado al grupo (SPN, pp. 15-16).

Es pertinente recordar que para Gramsci son más importantes las instituciones productoras de conocimiento que los propios intelectuales. En cierto modo, el partido político puede considerarse un in-

telectual orgánico colectivo. En el mismo párrafo Gramsci dice, por ejemplo:

> Que todos los miembros de un partido político deben considerarse intelectuales es una afirmación que puede prestarse a la burla y a la caricatura. Pero si se reflexiona sobre ello, nada hay más exacto. Evidentemente cabe hacer distinciones de nivel. Un partido podrá tener mayor o menor proporción de miembros del nivel más alto o del más bajo, pero ese no es el problema. Lo que importa es la función, que es directiva y organizativa, es decir, educativa, o sea, intelectual (SPN, p. 16).

Si los intelectuales orgánicos son la encarnación de una determinada cosmovisión de clase, entonces es en el marco del partido político donde esta concepción del mundo se transforma en una fuerza histórica. Como dice Gramsci en «La relación entre la ciencia, la religión y el sentido común»:

> Debe ponerse de relieve la importancia y la significación que tienen, en el mundo moderno, los partidos políticos en la elaboración y la difusión de las concepciones del mundo, por cuanto elaboran esencialmente la ética y la política conformes a esas concepciones, es decir, funcionan casi como un «laboratorio» histórico de estas concepciones. Los partidos reclutan individuos de la masa obrera y la selección se produce según criterios tanto prácticos como teóricos. La relación entre la teoría y la práctica es tanto más estrecha cuanto que la concepción es vital y radicalmente innovadora y contraria a los viejos modos de pensar. Por esto se puede decir que los partidos son los elaboradores de las nuevas intelectualidades integrales y totalitarias,[5] es decir, el crisol de la unificación de la teoría y la práctica entendida como proceso histórico real (SPN, p. 335).

Los intelectuales orgánicos de un grupo, los que articulan y sistematizan su concepción del mundo, son cruciales para la dirección mediante la persuasión. Pero crear este tipo de intelectuales y producir lo que en esencia es una nueva «cultura», no es fácil. Gramsci lo expresa así:

5. Véase la p. 152 para un análisis del significado de este término en Gramsci.

> ... una masa humana no se «distingue» por sí misma ni se hace independiente sin organizarse en sentido lato, y no hay organización sin intelectuales, es decir, sin organizadores y dirigentes, o sea, sin que el aspecto teórico del nexo teoría-práctica se distinga concretamente por la existencia de un grupo de personas «especializadas» en la elaboración conceptual y filosófica de ideas. Pero este proceso de creación de intelectuales es largo, difícil y lleno de contradicciones, de avances y retrocesos, de desbandadas y reagrupamientos que ponen muchas veces a prueba la «fidelidad» de las masas. (Y no hay que olvidar que en esta fase inicial la lealtad y la disciplina son las formas que tienen las masas de participar y colaborar al desarrollo del movimiento cultural como un todo.)
>
> El proceso de desarrollo va ligado a una dialéctica entre los intelectuales y las masas; el estrato intelectual se desarrolla cuantitativa y cualitativamente, pero cada avance hacia una nueva amplitud y una nueva complejidad del estrato intelectual va acompañado de un movimiento análogo por parte de la masa de «gentes sencillas», que se elevan a niveles superiores de cultura y al mismo tiempo amplían su área de influencia hacia el estrato de los intelectuales especializados, produciendo individuos y grupos extraordinarios de más o menos importancia (SPN, pp. 334-335).

Este continuo movimiento pendular entre los intelectuales y las «gentes sencillas» es central en el tratamiento gramsciano de la emergencia y reproducción, o no reproducción, de las culturas.

Para comprender el papel que Gramsci otorga a los intelectuales en la producción de la cultura es útil retomar la noción de «voluntad colectiva nacional-popular» que ya he apuntado en el capítulo 4.

Crear una voluntad colectiva nacional-popular

En el contexto de una Nota sobre la forma que debería adoptar un movimiento revolucionario moderno Gramsci plantea la pregunta: «¿Cuándo puede decirse que existen las condiciones para que se pueda suscitar y desarrollar una voluntad colectiva nacional-popular?» (SPN, p. 130). El primer elemento a reseñar es que para Gramsci todo movimiento susceptible de desafiar realmente a un Estado capitalista

moderno como Italia tiene que ser un movimiento de *masas*. Tiene que haber un sentido *colectivo* del fin último. No basta con la mera conquista de los aparatos formales de coerción del Estado. Eso tal vez funcionara en Rusia en 1917 porque allí, como dice Gramsci, «el Estado lo era todo, la sociedad civil era incipiente y gelatinosa», pero no era una estrategia adecuada para Italia.

> En Occidente había una verdadera relación entre el Estado y la sociedad civil, y cuando el Estado tembló de inmediato se hizo patente la sólida estructura de la sociedad civil. El Estado no era más que un foso exterior, que detrás escondía todo un poderoso sistema de fortalezas y terraplenes (SPN, p. 238).

Si se aspira a una transformación radical de la sociedad, hay que minar esas fortalezas y casamatas. En otras palabras, un grupo emergente ha de alcanzar un determinado grado de hegemonía *antes* de hacerse políticamente dominante. Como dice Gramsci en una de las Notas sobre la historia italiana:

> Un grupo social puede, y debe, ejercer la «dirección» antes de hacerse con el poder (se trata sin duda de una de las principales condiciones para conquitarlo); una vez en el poder se convierte en el grupo dominante pero, aunque lo mantenga con pulso firme, tiene que continuar dirigiéndo (SPN, pp. 57-58).

Seguramente, el punto más importante es la distinción fundamental que Gramsci establece entre el ejercicio del poder basado en la fuerza, y el poder basado en la persuasión. Lo que Gramsci entendía por dirección o liderazgo aflora en una Nota sobre los sistemas electorales y de gobierno, donde dice:

> Uno de los lugares comunes más banales que se vienen repitiendo contra el sistema electivo para la formación de los órganos estatales es éste: que en él el número es «ley suprema» y que las opiniones de cualquier imbécil que sepa escribir (y en algunos países incluso un analfabeto) tiene exactamente el mismo peso a la hora de determinar el curso político del Estado que aquellos que dedican al Estado y a la nación sus mejores fuerzas, etc. Pero lo cierto es que no es en absoluto verdad que el número lo decida todo ni que el peso de la opinión de cada elec-

tor sea «exactamente» el mismo. La cantidad, también en este caso, tiene un simple valor instrumental que da una medida y una relación y nada más. Pero entonces ¿qué se mide? *Se mide precisamente la eficacia y la capacidad expansiva y persuasiva de las opiniones de unas pocas personas, las minorías activas, las élites, las vanguardias,* es decir, su racionalidad, historicidad o funcionalidad concreta. Lo cual significa que no es verdad que la opinión de todos los individuos tenga «exactamente» el mismo peso. Las ideas y las opiniones no «nacen» espontáneamente en el cerebro de cada individuo: *han tenido un centro de formación, de irradiación, de difusión y persuasión, un grupo de hombres o incluso un individuo concreto que las ha elaborado y presentado en la forma política actualizada.* El recuento de los «votos» es la ceremonia final de un largo proceso, en el que el mayor peso corresponde precisamente a quienes dedican al Estado y a la nación sus mejores fuerzas (cuando son tales). Si este hipotético grupo de caciques, no obstante el ilimitado poder material que posee, no obtiene el consentimiento de la mayoría, habrá que juzgarlo como inepto o como no representativo de los intereses «nacionales», los cuales serán inevitablemente decisivos a la hora de inclinar la voluntad nacional en un sentido o en otro (SPN, pp. 192-193; la cursiva es mía).

Las frases que he destacado en cursiva describen perfectamente el tipo de liderazgo que, según Gramsci, deberían proveer los intelectuales. Si el papel de los intelectuales —recordemos el sentido amplio e inclusivo de la definición gramsciana de intelectual— es tan decisivo para Gramsci es precisamente por su negativa a aceptar la idea de que los individuos son esencialmente autónomos y «libres». De hecho, el texto anterior puede leerse como una crítica radical del individuo autosuficiente como base de la sociedad o como motor de la historia. Las masas pueden hacer historia, como decía Marx, pero no la hacen como individuos aislados, sino como miembros de entidades políticas colectivas que comparten una voluntad política colectiva. Y más adelante Gramsci habla de la necesidad de

... investigar precisamente cómo se forman las voluntades colectivas permanentes y cómo tales voluntades se proponen fines concretos inmediatos y mediatos, es decir, una línea de acción colectiva. Se trata de procesos de desarrollo más o menos amplios y raramente de explosiones «sintéticas» improvisadas. Las «explosiones» sintéticas también se verifican pero, si se observan más de cerca, se ve entonces que se trata

más de destruir que de reconstruir, de remover obstáculos mecánicos y exteriores al desarrollo autóctono y espontáneo...

Se podría estudiar en concreto la formación de un movimiento histórico colectivo, analizándolo en todas sus fases moleculares, lo que habitualmente no se hace porque haría pesado el análisis. Se toman en cambio las corrientes de opinión ya constituidas en torno a un grupo o a una personalidad dominante. Es el problema que moderadamente se expresa en términos de partido o de coaliciones de partidos afines: cómo se inicia la constitución de un partido, cómo se desarrolla su fuerza organizada y su influencia social, etc. Se trata de un proceso molecular, minucioso, de análisis extremo, capilar, cuya documentación está constituida por una cantidad interminable de libros, folletos, artículos de revistas y de periódicos, de conversaciones y debates orales que se repiten infinidad de veces y que en su conjunto gigantesco representan ese lento trabajo del cual nace una voluntad colectiva con un cierto grado de homogeneidad, con el grado necesario y suficiente para determinar una acción coordinada y simultánea en el tiempo y en el espacio geográfico en el que se verifica el hecho histórico (SPN, p. 194).

Crear «una voluntad colectiva nacional-popular» en la época contemporánea es, según Gramsci, crucial y difícil. El problema es, en primer lugar, que si bien el núcleo de esa voluntad colectiva deriva de las relaciones económicas básicas, éstas no propician en absoluto automáticamente una determinada consciencia o concepción del mundo. La materia prima de la experiencia de clase tiene que transformarse en un discurso político coherente y convincente en el que los individuos puedan reconocerse y que los impulse a actuar colectivamente. En segundo lugar, para crear un movimento de masas lo suficientemente grande que haga posible el cambio es necesario que una determinada clase represente también las aspiraciones de otras clases. La burguesía, por ejemplo, logró su hegemonía en Europa presentándose como representante de *todos* los que clamaban contra las desigualdades del feudalismo. En la Italia de su época, Gramsci veía al proletariado abocado al fracaso si no era capaz de aliarse con las masas campesinas.

Por último, en la idea de «voluntad colectiva nacional-popular» está la cuestión del término «nacional». Recuérdese que Gramsci está hablando de la incapacidad de crear un Estado-nación italiano antes de mediados del siglo XIX y del legado de aquella incapacidad para la

política de su tiempo. La entidad política que le interesa es el Estado-nación; y el espacio histórico donde debía crearse un Estado nacional italiano era la península italiana y sus islas, un área geográfica con una tradición cultural en cierto modo común. En el contexto italiano, «Italia» representaba para Gramsci una entidad política más progresiva que las entidades basadas en diversas lealtades provincianas regionales. La realidad de la época de Gramsci era que las luchas políticas se libraban en el marco de los estados-nación, algo que creo que en gran medida sigue siendo así, incluso en nuestro mundo supuestamente globalizado. Si bien es sin duda cierto que cuanto ocurre en el marco de los estados-nación se ve profundamente afectado por múltiples fuerzas globales —algo de lo que Gramsci era muy consciente—, estas fuerzas aún tienden a estar mediatizadas por las instituciones del Estado-nación. Pero cabe señalar que nacional-popular es para Gramsci un concepto cultural, relativo a la posición de las masas en la cultura de la nación, y radicalmente ajeno a cualquier forma de populismo o de «nacionalsocialismo». Lo que a Gramsci le interesaba era cómo crear en el contexto italiano las condiciones para la emergencia de la cultura contrahegemónica necesariamente de masas. La sección final de este capítulo se basa en aquellos textos de Gramsci que hablan de la producción de la cultura y del papel de los intelectuales en ella.

Crear cultura, crear intelectuales

La producción y la reproducción de la cultura son las prioridades que hace de los intelectuales un estrato distintivo en la dinámica de la historia. Son ellos los que producen las grandes concepciones culturales del mundo que sostienen determinados regímenes de poder y, en el caso de los intelectuales orgánicos de una clase emergente, coadyuvan a alumbrar una nueva cultura. Puede ocurrir que las nuevas ideas tengan su «origen en obras filosóficas mediocres», pero no importa. Según Gramsci:

> Lo importante es que ha nacido una nueva forma de concebir el mundo y el hombre, y que esta concepción ya no está reservada a los grandes intelectuales, a los filósofos profesionales, sino que tiende a hacerse popular, a convertirse en un fenómeno de masas, de carácter mundial, capaz de modificar (aunque produzca combinaciones híbridas) el pensamiento popular y la momificada cultura popular (SPN, p. 417).

Para Gramsci, sólo un movimiento político basado en una cultura popular de masas podía tener alguna esperanza de desafiar seriamente el poder de un Estado capitalista moderno como Italia.

> Un acto histórico sólo puede ser realizado por el «hombre colectivo», lo cual presupone la existencia de una unidad «cultural-social» capaz de unir para un mismo fin una multiplicidad de voluntades dispersas, con fines heterogéneos, sobre la base de una y la misma concepción del mundo, tanto general como particular, que opera mediante explosiones transitorias —por vía emocional— o permanentes (cuando la base intelectual arraiga, se asimila y se experimenta de tal modo que se convierte en pasión) (SPN, p. 349).

La creación de esa «unidad "cultural-social"» reclama un nuevo tipo de intelectual. Gramsci describe luego esta relación de los nuevos intelectuales con su medio social, que según «el planteamiento moderno de la doctrina y la práctica pedagógica... es una relación activa recíproca entre el maestro y el alumno» en la que «todo maestro es siempre alumno y todo alumno es maestro». De hecho, según Gramsci:

> Esta forma de relación existe en toda la sociedad en general y para todos los individuos respecto a otros individuos, entre capas intelectuales y no intelectuales, entre gobernantes y gobernados, entre *élites* y sus seguidores, entre dirigentes y dirigidos, entre vanguardias y cuerpos del ejército. Toda relación de «hegemonía» es necesariamente una relación pedagógica y se verifica no sólo dentro de una nación, entre las diversas fuerzas que la componen, sino en todo el campo internacional y mundial, entre complejos de civilización nacionales y continentales.
>
> Por esto puede decirse que la personalidad histórica de un filósofo individual viene dada también por la relación activa entre él y el medio cultural que quiere modificar, medio que actúa sobre el filósofo y le constriñe a una actividad autocrítica, opera como «maestro». Por esto una de las mayores reivindicaciones de las modernas capas intelectuales en el ámbito político ha sido la de la llamada «libertad de

pensamiento y de expresión del pensamiento» (prensa y asociación), porque sólo donde existen estas condiciones políticas se realiza la relación de maestro-discípulo en el sentido más general que acabamos de recordar, y, de hecho, se realiza «históricamente» un nuevo tipo de filósofo que se puede llamar «filósofo democrático», esto es, el filósofo convencido de que su personalidad no se limita a su individualidad física, sino que es una relación social activa de modificación del medio cultural ... la unidad de la ciencia y de la vida es precisamente una unidad activa, y sólo en ella puede realizarse la libertad de pensamiento; es una relación maestro-alumno, entre el filósofo y el medio cultural donde ha de trabajar y del que deberá extraer los problemas a plantear y a resolver, es decir, la relación entre filosofía e historia (SPN, pp. 350-351).

Gramsci contrapone con frecuencia el papel de la Iglesia católica, una de las influencias más poderosas en la vida de las clases subalternas de Italia, al papel de los intelectuales marxistas:

La posición de la filosofía de la praxis es antitética a la católica: la filosofía de la praxis no tiende a perpetuar en las «gentes sencillas» su primitiva filosofía del sentido común, sino que quiere conducirlas a una concepción superior de la vida. Si afirma la necesidad de contacto entre los intelectuales y las gentes sencillas no es con el fin de restringir la actividad científica y preservar la unidad a nivel inferior de las masas, sino precisamente para construir un bloque intelectual-moral que posibilite políticamente un progreso intelectual de las masas y no sólo de pequeños grupos intelectuales (SPN, pp. 332-333).

Para Gramsci, la relación entre los intelectuales y la masa del pueblo era especialmente problemática en Italia porque, según él, los intelectuales italianos estaban muy alejados del pueblo italiano.

En Italia el término «nacional» tiene un significado ideológicamente muy restringido y para nada coincide con «popular» porque en Italia los intelectuales están alejados del pueblo, es decir, de la «nación». En cambio están ligados a una tradición de casta que nunca se ha quebrado mediante un fuerte movimiento político nacional o popular desde abajo...

¿Qué significa el hecho de que el pueblo italiano prefiera leer autores extranjeros? Significa que *sufren* la hegemonía moral e intelectual de los intelectuales extranjeros, que se sienten más cerca de los intelectuales extranjeros que de los «de casa», que no existe el intelectual nacional ni el bloque moral, jerárquico y, menos aún, igualitario. Los intelectuales no proceden del pueblo, aunque algunos de ellos sean accidentalmente originarios del pueblo. No se sienten ligados a ellos (retórica aparte), no conocen ni sienten sus necesidades, aspiraciones y sentimientos. Son algo aparte del pueblo, carecen de raíces, son una casta y no una articulación con las funciones orgánicas del propio pueblo.

La situación es extrapolable a toda la cultura nacional-popular, y no reducible a mera ficción discursiva. Lo mismo cabe decir del teatro, de la literatura científica en general (las ciencias de la naturaleza, la historia, etc.). ¿Por qué no surgen en Italia autores como Flammarion?[6] ¿Por qué no ha surgido una literatura científica popular como en Francia u otros países? Estos libros extranjeros se leen y se buscan traducidos, y suelen tener mucho éxito. Todo esto significa que la entera «clase culta», y toda su actividad intelectual, está separada del pueblo-nación, no porque éste no haya mostrado y no se interese por esa actividad a todos los niveles, desde el inferior (las horribles novelas por entregas) hasta el más alto —si busca libros extranjeros es precisamente por eso—, sino porque en relación con el pueblo-nación el elemento intelectual autóctono es más «extraño» que los extranjeros...

Las fuerzas laicas han fracasado en su labor histórica de educadores y forjadores del intelecto y de la conciencia moral del pueblo-nación. Han sido incapaces de satisfacer las necesidades intelectuales del pueblo precisamente porque no han sabido representar una cultura laica, porque no han sabido elaborar un «humanismo» laico capaz de llegar hasta las clases más sencillas y menos cultivadas, tan necesario desde el punto de vista nacional, y porque han estado ligados a un mundo anticuado, estrecho, abstracto, demasiado individualista o de casta (SCW, pp. 208-211).

Hay que destacar la importancia que concede Gramsci a esa incapacidad, o negativa, de los intelectuales italianos a relacionarse con la masa de la población a la hora de explicar el peculiar carácter del Estado italiano. La ausencia en Italia de una «voluntad colectiva nacional-popular» significa que el «pueblo» está efectivamente excluido de la vida de la «nación». Gramsci cree que esta ausencia explica la debilidad y las insuficiencias del estado italiano.

6. Camille Flammarion (184201925), autora de libros científicos de divulgación.

En el siguiente extracto de «La filosofía de la praxis y la cultura moderna», Gramsci describe lo que él considera la tarea fundamental del marxismo en términos de revolución cultural, es decir, la creación de «su propio grupo de intelectuales independientes» y la transformación de la cultura popular.

> La filosofía de la praxis debía realizar dos tareas: combatir las ideologías modernas en sus aspectos más refinados, para poder constituir su propio grupo de intelectuales independientes, y educar a las masas populares, cuya cultura era medieval. Esta segunda tarea, que era fundamental dado el carácter de la nueva filosofía, ha absorbido todas sus fuerzas, no sólo cuantitativa sino también cualitativamente. Por razones «didácticas», la nueva filosofía se configuró como una cultura algo superior a la media popular (que era muy baja) pero totalmente inadecuada para combatir las ideologías de las clases cultas, pese a que la nueva filosofía había nacido precisamente para superar la más alta manifestación cultural de la época, la filosofía clásica alemana, y para crear un grupo de intelectuales adscritos al nuevo grupo social y cuya concepción del mundo representaba. Por otro lado, la cultura moderna, especialmente la idealista, no consigue elaborar una cultura popular ni dar un contenido moral y científico a sus programas escolares,[7] que siguen siendo esquemas abstractos y teóricos. Sigue siendo la cultura de una reducida aristocracia intelectual que raramente prende entre la juventud y ello sólo cuando se transforma en política inmediata (y ocasional)[8] (SPN, pp. 392-393).

La creación de intelectales orgánicos es un proceso largo y difícil, que sólo puede culminar *después* de que el grupo haya alcanzado la hegemonía.

> Crear un grupo de intelectuales independientes no es tarea fácil; requiere un proceso largo, con acciones y reacciones, convergencias y divergencias, y la aparición de muchas formaciones nuevas y complejas. *[La filosofía de la praxis] es la concepción de un grupo social subalterno, desprovisto de iniciativa histórica, en expansión continua y disorgánica*, incapaz de trascender un determinado nivel cualitativo, siempre por debajo del nivel de la posesión del Estado y del ejercicio real de la hegemonía sobre toda la sociedad, lo único que da un cierto equilibrio orgánico en el desarrollo del grupo intelectual (SPN, pp. 395-396).

7. Según los editores de la traducción inglesa de sus obras, «parece que aquí Gramsci está pensando en la reforma del sistema educativo italiano llevada a cabo bajo los auspicios del filósofo idealista y ministro fascista de Educación, Giovanni Gentile, en 1923» (SPN, p. 393).
8. Aquí es relevante la distinción que hace Gramsci entre lo orgánico (una parte integral de la estructura) y lo superficial y contingente (véase el capítulo 2, pp. 38-39).

Por lo tanto, los intelectuales son tanto los productores como el producto de la clase para sí, lo que nos devuelve a Gramsci y al grupo de *L'Ordine Nuovo* de 1919 y a su «vaga pasión por una vaga cultura proletaria». Sus aspiraciones eran necesariamente vagas ya que, aunque se vieran a sí mismos desempeñando un papel decisivo en la transformación del fermento de la época en un movimiento político real, el papel que habrían de desempeñar y el tipo de movimiento cultural y político que habría de surgir dependía del desarrollo de la lucha entre las distintas fuerzas históricas.

En este capítulo y en los dos anteriores he intentado trazar a grandes líneas el peso y la importancia de la «cultura» en la obra de Gramsci. He optado deliberadamente por indagar directamente en el pensamiento de Gramsci en lugar de estructurar los capítulos en función de las diferencias entre el enfoque gramsciano y el de los antropólogos. Pero confío en que mi aproximación al concepto de cultura en Gramsci haya mostrado su escasa similitud con la «cultura» tal como la entiende la corriente dominante en antropología y concretamente hasta qué punto la noción gramsciana de cultura difiere de los tres postulados mencionados en el capitulo 3, a saber, que las culturas constituyen algún tipo de totalidades regladas, que son entidades diferenciadas y acotadas, y que una de las oposiciones más fundamentales en las sociedades que suelen estudiar los antropólogos es la que existe entre «tradición» y «modernidad». Pese a las divergencias entre la teoría de la cultura de Gramsci y los enfoques de la antropología dominante, desde la publicación de la versión inglesa de los cuadernos de la cárcel Gramsci se ha popularizado entre algunos antropólogos norteamericanos y británicos. En el próximo y último capítulo me ocupo del lugar que ocupa actualmente Gramsci en la antropología e introduzco asimismo algunas sugerencias sobre las lecciones que los antropólogos podrían extraer de su obra.

TERCERA PARTE

GRAMSCI Y LA ANTROPOLOGÍA

7.
Gramsci hoy

> En general, durante estos últimos meses, me he sentido más aislado y completamente separado de la vida del mundo. Leo mucho, libros y revistas, la mayoría relacionados con la vida intelectual que se puede llevar en la cárcel. Pero he perdido gran parte del placer de leer. Los libros y las revistas sólo ofrecen ideas generales, resúmenes (más o menos logrados) de las corrientes generales de la vida en el mundo, pero no una impresión inmediata, directa y viva de las vidas de Pedro, Pablo o Juan, de las personas reales, y si uno no las comprende, no puede comprender aquello que las hace universales y generales (PLI, pp. 232-233).

En este último capítulo retomo la pregunta planteada en el capítulo 1: ¿por qué los antropólogos deberían leer a Gramsci? Y, más concretamente, ¿por qué leerlo hoy? ¿Qué puede deparar a los antropólogos del siglo XXI un diálogo sostenido con Gramsci? En mi Introducción he apuntado que las obras de Gramsci pueden deparar a los antropólogos percepciones sumamente interesantes, a veces incluso sugerentes, para repensar el complejo ámbito de la cultura, la clase y la desigualdad. Este capítulo señala los indudables beneficios que puede aportar una lectura seria de Gramsci.

Podríamos empezar por fijarnos en ese Gramsci ya sólidamente arraigado en la antropología, a juzgar por su frecuente inclusión en las bibliografías de la disciplina. Es cierto que el interés por Gramsci, que alcanzó su cota máxima en los años ochenta y principios de los noventa, parece haberse diluido un tanto en los últimos años, así como las citas al autor, pero aun así sigue siendo una figura impor-

tante. Una de las razones para escribir este libro ha sido mi convicción de que ese Gramsci, al que tantos antropólogos entusiastas han hecho suyo, no es el Gramsci que descubro en los cuadernos de la cárcel ni el Gramsci cuyo pensamiento he tratado de exponer en este libro. Creo que es precisamente la falta de un auténtico compromiso con el pensamiento de Gramsci, con toda su dinámica y disonante complejidad, lo que explica, al menos en parte, su cotización a la baja en el seno de la antropología.

El Gramsci más consolidado en antropología me parece, con demasiada frecuencia, una criatura más bien insustancial. Es un Gramsci más citado que realmente conocido, como dice Foucault. Hasta ahora Gramsci ha sido en antropología poco más que un nombre asociado al concepto de hegemonía y, de una manera más general, a un marxismo abierto y no dogmático. Como se constata en un artículo sobre Gramsci y la antropología, «la mayoría de los antropólogos se basa en el volumen creciente de interpretaciones secundarias ... para desarrollar una noción de hegemonía que con frecuencia tiene muy poco que ver con las ideas de Gramsci» (Kurtz, 1996, p. 104). En general, los antropólogos suelen entender la hegemonía como un concepto que describe una forma particular de poder y no, como es el caso en Gramsci (véase el capítulo 5), una forma de enfocar el problema de la producción y la reproducción del poder, un enfoque que obliga a plantearnos determinadas preguntas sobre las realidades empíricas del poder. El hecho de que en la antropología ya se haya afianzado una versión algo distorsionada de Gramsci significa que, si queremos que la antropología se comprometa seriamente con el pensamiento gramsciano, hay que empezar por examinar este Gramsci ya presente. Hay que indagar lo que ha venido a significar el nombre de Gramsci, examinar la relación de ese nombre con el personaje más sustancial que, espero, ha ido emergiendo a lo largo de los capítulos precedentes. En otras palabras, tenemos que empezar a desfamiliarizarnos de un autor que muchos antropólogos creen que ya conocen.

Una vez realizada esa operación, podremos abordar el tema de cómo puede la antropología iniciar un diálogo con ese personaje más consistente, aunque también más problemático y sugerente, y examinar lo que ocurriría si como antropólogos nos comprometiéramos seriamente con la teoría gramsciana de la cultura y su análisis de las realidades empíricas del poder. ¿Qué ocurriría en la práctica si la antropología se abriera verdaderamente al pensamiento de Gramsci con toda su densa y complicada riqueza? A modo de primera respuesta a la pregunta, en la segunda parte de este capítulo presento algunos ejemplos de lo que ocurre, de lo que ocurriría, si empezamos a hacer preguntas gramscianas acerca del poder en contextos etnográficos concretos. Pero primero ¿quién es ese Gramsci que citan tantos antropólogos?

El Gramsci de Raymond Williams

Aunque los antropólogos que citan a Gramsci suelen basarse en autores gramscianos tan renombrados como Laclau y Mouffe, Femia y Perry Anderson, la fuente más influyente sobre Gramsci para los antropólogos ha sido sin lugar a dudas Raymond Williams. Su obra *Marxismo y literatura*, de 1977, y más concretamente la parte que trata de la hegemonía (1977, pp. 108-114), es el texto más citado o reproducido en relación con la hegemonía.[1] Otra figura importante en la introducción de Gramsci en la antropología es un teórico estrechamente vinculado a Williams, Stuart Hall. Hall siempre ha vindicado a Gramsci como una figura teórica fundamental para los estudios culturales[2] (la escuela de análisis social fundada por Williams y Hall), y a lo largo de su carrera ha escrito varios ensayos sobre Gramsci[3] y otros muchos de clara influencia gramsciana. Las obras de Hall, que suele presentar en forma de proyectos de colaboración con sus colegas de Cultural Studies, ha tenido una considerable influencia entre los antropólogos, aunque no haya deparado ningún texto comparable a *Marxismo y literatura* al que poder remitirse en busca de breves glosas de los conceptos gramscianos más importantes como el de hegemonía. Lo que más ha influido entre los antropólogos no es tanto la lectura que hace Hall del propio Gramsci, cuanto los trabajos de inspiración gramsciana del propio Hall y sus colaboradores. Por eso he preferido centrarme en Williams y no en Hall.

1. Véase, por ejemplo: Brow, 1988; Fox, 1989; Gill, 1993; Lagos, 1993; Linger, 1993; Woost, 1993.
2. Véase Hall, 1994.
3. Véase, por ejemplo, Hall, 1986a, 1986b, 1988a y 1988b.

También cabe mencionar la obra del politólogo James Scott. El rechazo de Scott de la idea de hegemonía y su defensa a ultranza de la capacidad de los grupos subalternos para crear sus propias interpretaciones autónomas del poder han tenido gran repercusión entre los antropólogos. Algunos han basado su caracterización de la hegemonía en la sólida versión idealista que hace Scott del concepto de Gramsci. Según Scott, el texto clave es el formulado por Marx y Engels en *La ideología alemana*: «Las ideas dominantes de cada época son las ideas de la clase dominante». En su muy citada *Weapons of the Weak*, Scott empieza citando el párrafo completo de Marx y Engels para escribir a continuación: «La hegemonía es simplemente el nombre dado por Gramsci a este proceso de dominación ideológica» (Scott, 1985, p. 315). Como veremos, este tipo de interpretación idealista de la hegemonía es compartida por muchos antropólogos. Pero es a Williams a quien suelen recurrir los antropólogos para sus respectivas definiciones de hegemonía. El Gramsci que se ha asegurado una presencia importante en antropología es sobre todo el Gramsci de *Marxismo y literatura*. Ese es el Gramsci del que ahora hablaré.

Williams, que murió en 1988, ha sido sin duda uno de los principales críticos literarios marxistas del siglo XX. Su atenta y sensible indagación de la tradición literaria británica constituye una aportación sumamente positiva para el antropólogo, y muchos efectivamente han sacado buen provecho de su lectura. La descripción que hace Williams en *Keywords* de la trayectoria histórica muchas veces complicada que han experimentado los nombres que utilizamos para analizar el mundo social hasta llegar a denotar y significar lo que hoy denotan y significan es una guía de valor incalculable para todo aquel que quiera conocer y comprender ese mundo social. El capítulo 3 del presente libro se ha inspirado ampliamente en la voz «cultura» de *Keywords*. El propio Williams, nacido en 1921, era el producto de un mundo de clase obrera con una fuerte presencia de la tradición marxista, aunque en una versión muy populista, muy británica, ateórica e incluso antiteórica de esa tradición. Y Williams nunca perdió contacto con aquel marxismo basado en el sentido común (en el sentido gramsciano); para Williams, el marxismo fue siempre una cuestión de «sentir» además de «conocer» (véase la Nota sobre la relación entre conocer, comprender y sentir citada al inicio del último capítulo). Pero Williams también se implicó seria y sistemáticamente tanto con las obras del propio

Marx como con las de autores marxistas más tardíos, como Gramsci, Lukács, Goldmann, Benjamin, Althusser y Adorno.

Marxismo y literatura, escrito cuando el marxismo parecía conocer un extraordinario renacimiento intelectual, es el producto de un hombre que ha leído y pensado mucho y a fondo, y que además ha digerido su lectura para dar con su propia síntesis de lo que el marxismo puede ofrecer al crítico literario. En *Marxismo y literatura*, Gramsci, que se aborda al final de lo que de hecho es una descripción del itinerario intelectual del propio Williams, aparece como posiblemente el pensador marxista más útil para los interesados, Williams entre otros, en desarrollar una teoría de la literatura genuinamente materialista, pero sin confinar la «literatura» al ámbito epifenoménico de la superestructura. Es evidente que Williams leyó a Gramsci a conciencia y que captó su relevancia para el diálogo marxista que estaba teniendo lugar. Pero John y Jean Comaroff afirman en *Of Revelation and Revolution* (un texto sobre Gramsci y la hegemonía citado con frecuencia por los antropólogos) algo sorprendidos que el tantas veces citado texto de Williams sobre la hegemonía no contiene «ni una sola referencia a pie de página, ni citas ni extractos de los *Cuadernos de la cárcel*» (1991, p. 317). Analizar este «hecho curioso» (como dicen los Comaroff) sería un buen punto de partida para pensar por qué el Gramsci de *Marxismo y literatura* tal vez no sea la mejor manera para los antropólogos de introducirse en el pensamiento de Gramsci.

Este «hecho curioso» tiene que ver, en primer lugar, con el propio talante científico de Williams y con su estilo literario; y, en segundo lugar, con los objetivos de Williams en *Marxismo y literatura*. Williams era un estudioso y un autor que ante todo escribía «como socialista, para el socialismo», como dice Francis Mulhern en el Prólogo a una antología póstuma de ensayos de Williams (1990, p. VIII). Williams era un estudioso atento y meticuloso, pero al mismo tiempo quería que sus escritos fueran más allá del estrecho círculo de académicos y llegaran al vasto público. Apenas utilizaba notas a pie de página, lo que no dejaba de ser bastante heterodoxo incluso para los cánones británicos; no parecía sentir la necesidad, como es el caso de muchos académicos, de apoyar su argumentación en razonamientos y premisas de cada uno de los autores consagrados que hubiera escrito sobre el tema. En *Marxismo y literatura*, que abarca muchos temas en un espacio relativamente breve, Williams demuestra su propio com-

promiso con varios teóricos vinculados a la tradición marxista. Nos lega los frutos de su cosecha, no una descripción exhaustiva de su paso por los distintos campos teóricos de los que ha cosechado cada fruto. En lugar de intentar una exégesis académica de alguno de los grandes autores, Williams nos ofrece una síntesis de una serie de temas concretos seleccionados siempre con el afán de desarrollar lo que él llama una teoría cultural materialista de la literatura. La variedad del trabajo teórico que abarca significa que trata a todos los grandes teóricos, incluido Gramsci, de forma bastante sumaria; no le queda espacio más que para indicar, a modo de hitos, las fuentes de los principales elementos de su aproximación cultural materialista a la literatura. Me parece que eso explica por qué, con la excepción del propio Marx, hay tan pocas citas directas de los autores marxistas que Williams analiza. En el caso de Gramsci, Williams no pretende ofrecer una extensa exégesis de su pensamiento, sino más bien subrayar la utilidad de sus escritos sobre la hegemonía para «pensar» el poder de una forma *a la vez* cultural y material, que vaya más allá de la dicotomía base/superestructura. Es decir, de qué modo puede ayudarnos Gramsci a superar un *impasse* teórico concreto.

Retomando la cuestión del proyecto de Williams en *Marxismo y literatura*, conviene subrayar que Williams era ante todo un crítico *literario*. Aunque ciertamente no respondía a la imagen popular que habitualmente se asocia a un devoto de la «alta cultura», que rinde culto en el ara de la literatura lejos del mundanal ruido de la política, lo cierto es que tampoco era un antropólogo. Las raíces de su interés por la cultura diferían bastante de las de los antropólogos. Aunque la cuestión de la «cultura» fue sin duda un tema central de su proyecto, esa cultura no era la misma cultura de la que, según Geertz, «nació la disciplina de la antropología» (véanse las pp. 55-56 y 61).

En el capítulo 3 ya he presentado algunos extractos de *Keywords* en los que Williams afirma que la cultura es una palabra sumamente complicada sobre todo «porque se ha utilizado para importantes conceptos en distintas disciplinas intelectuales y en distintos sistemas de pensamiento incompatibles entre sí» (1983, p. 87). *Marxismo y literatura*, publicado un año después de la primera edición de *Keywords*, incluye también una sección dedicada a reconstruir la compleja historia del término «cultura». Williams describe así la complejidad y la división básicamente académica:

> La complejidad del concepto de «cultura» es considerable. Se convirtió en el nombre de un proceso «interno», especializado según sus presuntos actores, en la «vida intelectual» y en «las artes». También se convirtió en el nombre de un proceso general, especializado según sus presuntas configuraciones en «enteras formas de vida». Desempeñó un papel crucial en la definición de «las artes» y «las humanidades», según la primera acepción, y desempeñó un papel igualmente crucial en la definición de las «ciencias humanas» y de «las ciencias sociales», según la segunda acepción. Una y otra tendencia pretenden negar a la otra el uso correcto del concepto, pese a los muchos intentos de reconciliación (1977, p. 17).

Para el propio Williams, esos usos divergentes creaban una tensión interesante pero problemática. Y sigue diciendo:

> En cualquier teoría moderna de la cultura, pero sobre todo en una teoría marxista, esta complejidad suscita una gran dificultad. El problema de saber, de entrada, si se trata de una teoría de «las artes y de la vida intelectual» en sus relaciones con la «sociedad», o de una teoría del proceso social que crea «formas de vida» concretas y distintas, es sólo el problema más evidente (1977, pp. 17-18).

Pero en última instancia, aunque Williams fuerza y cuestiona lúcidamente el concepto de cultura que se maneja en las humanidades, *Marxismo y literatura* es sobre todo una obra de teoría literaria. Pero con mucha, demasiada, frecuencia los lectores antropológicos suelen olvidar el término «literatura» del título de la obra de Williams. Lo cierto es que la esencia del proyecto de Williams en este libro es la indagación de lo que debería o podría ser una práctica literaria marxista que tome en serio y al mismo nivel marxismo y literatura. Esto se hace evidente en la Introducción, cuando Williams explica que *Marxismo y literatura* se escribió «en un momento de cambio radical». Veinte años antes tal vez le habría sido posible abordar el Marxismo como «un *corpus* asentado de teoría o doctrina», y la Literatura como «un *corpus* asentado de trabajo o de trabajos»; de ese modo su libro «habría podido razonablemente analizar los problemas de las relaciones entre ambos o, presumiendo una cierta relación, pasar rápidamente a las aplicaciones concretas. La situación ahora es muy diferente». El marxismo «ha experimentado a la vez un importante renacer y una apertura y una

flexibilidad en su desarrollo teórico», mientras que «la literatura ... se ha problematizado por vías muy nuevas» (1977, p. 1). Es cierto que Williams cuestionó el concepto de «literatura» y que siguió sus propios derroteros a través del marxismo y otras tradiciones teóricas próximas, pero su objetivo fue siempre desarrollar «una teoría de las especificidades de la cultura material y de la producción literaria en el marco del materialismo histórico» (1977, p. 5).

Con ello no quiero decir que la lectura de Williams no aporte a los antropólogos muchas percepciones útiles, pero no hay que olvidar que cuando habla de cultura en *Marxismo y literatura* él mismo forma parte de un diálogo bastante distinto, con objetivos y preguntas diferentes, que difieren del diálogo (o diálogos) que los antropólogos suelen entablar. Creo que los antropólogos no siempre han estado lo suficientemente atentos respecto al hecho de que la «cultura» que interesa a Williams no es la misma «cultura» que se suele manejar en antropología. Lo cual no tendría demasiada importancia si no fuera porque el Gramsci que se ha hecho un hueco en antropología tiende a identificarse con el Gramsci del capítulo de Williams sobre la hegemonía en *Marxismo y literatura.* En mi opinión, el problema en este sentido es, en primer lugar, que Gramsci queda reducido a un teórico de la hegemonía y, en segundo lugar, que esta hegemonía es una versión empobrecida de una cuestión mucho más compleja y mucho más interesante relativa al poder y a sus mecanismos. En la próxima sección examino con más detalle esta empobrecida versión antropológica de la hegemonía.

«Hegemonía petrificada»

El principal problema que plantea la utilización y la forma de entender el concepto de hegemonía en la antropología es su aplicación sólo a la esfera de las creencias y las ideas, y no a todo el ámbito del poder. Según el viejo debate marxista en torno a la interpretación idealista *versus* materialista del mundo, la hegemonía se ha convertido en un concepto básicamente idealista. Resulta un tanto irónico ese giro idealista del Gramsci introducido por Williams en antropología, si tenemos en cuenta la enorme importancia que el propio Williams con-

cedía a las relaciones materiales. Por ejemplo, en *Marxismo y literatura*, en el capítulo dedicado a la ideología, dice que «la consciencia y sus productos son siempre partes, aunque con variantes, del propio proceso social material» (1977, p. 61). No obstante, en su análisis de la hegemonía, se empeña en demostrar que «el concepto de hegemonía trasciende la "ideología"» para centrarse en el debate en torno a la ideología en el marco de la tradición marxista. «Lo decisivo», dice Williams, «es no sólo el sistema consciente de ideas y creencias, sino la totalidad del proceso social vivido tal como aparece organizado prácticamente según determinados significados y valores dominantes» (1977, p. 109). Y más adelante dice:

> [La hegemonía] es un sistema vivo de significados y de valores —constitutivos y constituyentes— que cuando se viven como prácticas parecen confirmarse mutuamente. Constituye, así, un sentido de la realidad para la mayoría de la población, un sentido de lo absoluto por ser una realidad viva más allá de la cual la movilidad es muy difícil para la mayoría de la sociedad en prácticamente todas las esferas de la vida. Se trata, pues, de «cultura» en sentido fuerte, pero una cultura que también debe verse como la dominación y la subordinación que vive cada clase (1983, p. 110).

Se trata de un material potente y convincente, y sin duda capta muy bien una parte importante de lo que Gramsci entiende por hegemonía, pero esta es sólo parte de la historia. El propio Williams así lo reconoce al principio de su capítulo sobre la hegemonía: «Cualesquiera que sean las implicaciones del [concepto gramsciano de hegemonía] para la teoría política marxista ... los efectos sobre la teoría cultural son inmediatos» (1983, p. 108). Y una vez apuntalada más ampliamente la cuestión del ejercicio del poder, el resto del capítulo lo dedica Williams a sus implicaciones para una teoría cultural anclada en una noción literaria, no antropológica, de cultura. Así pues, en el capítulo sobre la hegemonía Williams no se propone presentar una interpretación global del concepto de hegemonía en Gramsci, sino solamente rechazar concretamente la teorización de la ideología en la tradición marxista. Para quienes no han leído directamente a Gramsci, o que buscando una definición precisa e inequívoca de hegemonía consideran que los cuadernos de la cárcel «no ayudan demasiado»,

como dicen los Comaroffs (1991, p. 19), las formulaciones de Williams pueden parecer útiles. Pero entonces desgraciadamente la hegemonía puede fácilmente asimilarse a un concepto referido solamente al ámbito de las ideas, las creencias, los significados y los valores, pese a la importancia que el propio Williams concedía a las circunstancias materiales en que se inscriben esas ideas y las creencias.

El análisis de Jean y John Comaroff de la hegemonía constituye un buen ejemplo de esa lectura de Gramsci que entiende la hegemonía referida exclusivamente al terreno de las ideas, las creencias, los significados y los valores. Dado que la interpretación que hacen los Comaroff de la hegemonía se cita con mucha frecuencia, merece la pena observarla más de cerca.

Ambos autores empiezan encomiando lo que para ellos sería la indeterminación de la idea de hegemonía: «El hecho mismo de que la idea gramsciana de hegemonía esté formulada de forma tan poco sistematizada ha sido de gran utilidad; como un término relativamente vacío, ha sido capaz de prestarse a distintos fines y posiciones analíticas» (1991, p. 19). Más adelante reproducen un párrafo de los cuadernos de la cárcel donde Gramsci «ofrece lo más cercano a una definición de "hegemonía"»: «Una concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica y en todas las manifestaciones de vida individuales y colectivas» (SPN, p. 328); citado en Comaroff y Comaroff 1991, p. 23). Este fragmento de los cuadernos aparece en una Nota sobre la noción de ideología titulada «La relación entre la ciencia, la religión y el sentido común», y me parece importante reproducir el párrafo entero para ver lo que dice antes y después del fragmento (aquí en cursiva) citado por los Comaroff:

> Pero llegados a este punto [Gramsci habla del problema de separar la filosofía «científica» del sentido común] se plantea el problema fundamental de toda concepción del mundo, de toda filosofía convertida en movimiento cultural, en una «religión», en una «fe», es decir, que haya producido una actividad práctica o una voluntad que contenga esa filosofía como una «premisa» teórica implícita. Se podría considerar una «ideología», pero a condición de dar a la palabra su más alto significado de *una concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de vida individuales y colectivas*. Nos referimos al problema de preservar la unidad ideológica de todo el bloque social que esa ideología ha cimentado y unificado (SPN, p. 328).

Gramsci se refiere aquí al mundo de las ideas y creencias, pero como bien recuerdan los Comaroff, lo hace en el contexto concreto de una reflexión sobre la *ideología* y, según me consta, Gramsci *nunca* utiliza la noción de *ideología* como sinónimo de hegemonía. Un pasaje aún más pertinente para el concepto de hegemonía es el de la frase anterior, donde dice que las ideas se plasman en la «actividad práctica», «toda filosofía convertida en movimiento cultural, en una "religión", en una "fe", es decir, que haya producido una actividad práctica o una voluntad que contenga esa filosofía como una "premisa" teórica implícita». Evidentemente, la hegemonía puede entenderse, al menos en parte, como un concepto asociado al esfuerzo de Gramsci por trascender la dicotomía base/superestructura, que en Marx era sólo una metáfora, pero que los marxistas posteriores interpretaron demasiadas veces como la teorización de una dicotomía fija. En Gramsci hegemonía siempre implica, como confío en haber demostrado en los capítulos precedentes, «actividad práctica» y también las relaciones sociales responsables de la desigualdad, así como las ideas que la justifican, la explican y la regulan. Es cierto que destaca a veces Gramsci el consentimiento, y otras veces el nexo entre fuerza y consentimiento, pero nunca consideró la hegemonía como una ideología.

Una pregunta interesante es por qué el Gramsci de *Marxismo y literatura* ha sido aceptado con tanta facilidad en antropología. Una razón es sin duda la dificultad de resumir los cuadernos de la cárcel. Y esa dificultad radica, al menos en parte, en el concepto de hegemonía en Gramsci, ya que es una forma de interpretar un panorama del poder en continua mutación que incluye tanto una descripción de la «realidad» tal como la perciben determinados pueblos en determinados lugares, como las duras realidades que están fuera del ámbito del discurso, aunque lo que no es reducible al discurso sólo pueda mentarse en el marco de alguna forma de discurso. Lo que constituye un paisaje hegemónico concreto en un momento dado —sin olvidar que siempre no es más que un momento en una incesante lucha de poder donde el poder nunca está del todo asegurado— suele incluir una mezcla sumamente complicada de fuerza y consentimiento, de inter-

pretaciones de la realidad y de las crudas realidades que son algo más que un discurso. Por lo tanto, la hegemonía «es» algo extraordinariamente versátil. De modo que de Gramsci no cabe esperar ese concepto teórico rigurosamente específico que parecen desear los Comaroff y otros muchos, sino más bien una serie de preguntas sugerentes y esclarecedoras sobre el poder en contextos empíricos concretos, y sólo tras una lectura en profundidad de los escritos del propio Gramsci. La obra de Gramsci exige una lectura atenta y minuciosa; si queremos captar realmente el *leitmotiv* de conceptos como el de hegemonía, en vez de contentarnos con buscar definiciones más manejables en «afirmaciones superficiales y en aforismos aislados», es preciso «viajar» con Gramsci, seguir los giros y recovecos de sus debates con sus interlocutores explícitos pero más frecuentemente implícitos. Por lo tanto, el atractivo de *Marxismo y literatura* se debe en parte a que ofrece una sucinta explicación relativamente concisa y clara de hegemonía que nos ahorra el trabajo de abordar las complejidades de los cuadernos de la cárcel.

Pero la simple oferta de un Gramsci accesible no basta para explicar la popularidad entre los antropólogos de *Marxismo y literatura*, o de Williams en general. Un segundo factor de su éxito es el empeño de Williams, tanto en *Marxismo y literatura* como en el resto de su obra, de analizar la «cultura», su elaboración en diversos ámbitos de poder, y su centralidad como factor de producción y reproducción de esos mismos ámbitos de poder. Si Williams resulta atractivo para los antropólogos, especialmente a quienes simpatizan con la interpretación marxista del poder, se debe no sólo a su énfasis en la cultura, sino a su interés por la cultura y el poder. El problema, como ya he sugerido, es que los antropólogos han dado por sentado con excesiva rapidez que cuando Williams —y por extensión Gramsci— habla de cultura está pensando en lo que los antropólogos entienden por cultura. Dada la centralidad del concepto de cultura en la antropología —y también su incuestionabilidad— y dado el estrecho vínculo que existe entre el significado antropológico y el significado literario de cultura, es fácil que los antropólogos pasen por alto las divergencias entre ambos significados. Eso explicaría, en mi opinión, que a los antropólogos se les haya escapado gran parte de lo que el Gramsci de los cuadernos de la cárcel tiene que ofrecerles. El Gramsci incorporado a la antropología es extremadamente parcial, un Gramsci despojado de buena parte de su profunda percepción de la *materialidad* del poder que aflora en los cuadernos de la cárcel.

El problema con el Gramsci hiperidealista que demasiados antropólogos han entresacado de su lectura de Williams es la tendencia a ocultar a un Gramsci mucho más rico e interesante, pero también más extraño e incómodo, que subvierte muchas verdades incuestionables de la disciplina. Creo que este Gramsci no tan familiar ofrece a los antropólogos la posibilidad de un diálogo mucho más interesante y fructífero que el Gramsci cercenado y modelado, domesticado si se quiere, para su acomodo en el paradigma antropológico. Ello obedece en parte precisamente a la imagen extraña, incómoda y poco familiar que los antropólogos se han hecho de Gramsci. Es un Gramsci que los cuestiona no sólo por su distinta manera de entender la «cultura» y su actitud muy crítica hacia la cultura subalterna en general, sino también por su declarado marxismo, que muchos —que identifican la caída del muro de Berlín con el fin del marxismo y del comunismo— consideran hoy embarazosamente ingenuo y pasado de moda, por no decir claramente ofensivo. Como he tratado de demostrar, la dificultad radica en que el proyecto intelectual de Gramsci se enmarca en una clara problemática marxista. Leyendo a Gramsci resulta imposible separar sus ideas de su marxismo sin reducirlo a «un Gramsci petrificado». Comprometerse seriamente con su obra significa necesariamente comprometerse seriamente con su marxismo.

En la segunda parte de este capítulo abundo en los posibles efectos de ese compromiso en la práctica en el marco del análisis de dos antropólogos que se basan explícitamente en Gramsci. Pero antes me parece pertinente reflexionar sobre la intrincada historia de la influencia del marxismo en la antropología. Dada la imposibilidad de resumir aquí esta historia, me he centrado en un solo pero gran antropólogo, Eric Wolf. Wolf, que murió en 1999, desempeñó un papel fundamental en el viraje de la antropología norteamericana hacia Marx, y resulta instructivo analizar su trayectoria intelectual y su definición del proyecto antropológico y del lugar que en él ocupa la «cultura».

Eric Wolf y el proyecto antropológico

Marx, aunque ahora no esté de moda, ha tenido una presencia importante, si bien casi siempre oculta y no reconocida, en la antropología británica y norteamericana durante buena parte de su historia como disciplina moderna. Pero sólo después de los turbulentos años sesenta salió el marxismo de las sombras para convertirse, al menos durante unos pocos años, en un *corpus* sumamente influyente entre los antropólogos norteamericanos y británicos. La obra de varios antropólogos marxistas franceses, como Maurice Godelier, Claude Meillassoux y Emmanuel Terray fue especialmente decisiva para la recuperación de las obras de Marx como textos relevantes y útiles para la antropología contemporánea. Fue en este contexto de un interés renovado por Marx que las obras de Gramsci empezaron a gozar de una atención creciente.

Una de las razones para centrarme en Wolf es que se trata de alguien que en su obra tardía rechazaba claramente la noción de culturas acotadas, tan fundamental para la antropología dominante, como ya he explicado en el capítulo 3. En un ensayo publicado originalmente en 1984 sostenía, por ejemplo, que las culturas

> no había que verlas como hechos dados, integrados por una especie de esencia interna, razón organizativa o plan maestro, sino como conjuntos culturales, y como conjuntos de conjuntos, que se construyen, destruyen y reconstruyen continuamente, bajo el impacto de múltiples procesos que operan en grandes espacios de conexiones sociales y culturales (2001, p. 313).

Y afirmaba asimismo que los antropólogos tienen que tener presente la historia:

> Lo que la atención a la historia hace posible es observar cómo los procesos se desencadenan, se entremezclan, se despliegan y se diluyen con el tiempo. Significa repensar las unidades de nuestras indagaciones —familias, comunidades, regiones, entidades nacionales— y verlas no como entidades fijas, sino como entes problemáticos: que se configuran, se reconfiguran y cambian en el tiempo (2001, p. 390).

Wolf puede considerarse en muchos sentidos parte de una importante antitradición basada, a veces explícitamente, pero casi siempre implícitamente, en Marx, y que puso en entredicho los presupuestos que, como he dicho, han estado estrechamente vinculados a los conceptos antropológicos de cultura. Con todo, y pese a su crítica radical de los postulados de la antropología dominante, existen también en Wolf interesantes límites en cuanto a su proyecto antropológico, sobre todo por lo que se refiere a su teorización de la cultura y su manera de abordar la relación entre cultura y clase. Identificar estos límites ayuda a revelar las diferencias entre la idea de cultura de Wolf y la de Gramsci, y la forma en que los antropólogos podrían utilizar a Gramsci para repensar determinados aspectos de su concepto de cultura.

Creo conveniente empezar por situar históricamente a Wolf. Para ello me baso en una breve autobiografía (2001) que él mismo escribió al final de su vida. Nacido en Viena en 1923 de padres judíos, Wolf creció en una Europa dominada por el creciente auge del fascismo. Él y sus padres emigraron a Estados Unidos en 1940 tras recalar primero en Europa central y luego en la Gran Bretaña. Durante la segunda guerra mundial luchó en el ejército estadounidense. Tras tres años de servicio, finalizó su licenciatura en el Queen's College de Nueva York, donde antes de alistarse en el ejército ya había descubierto la antropología. Poco después se doctoró por la universidad de Columbia, que en aquella época, como él mismo dice, era «el baluarte de la antropología boasiana». La gran figura intelectual del departamente en aquella época era Ruth Benedict, discípula de Boas. Wolf incorporó a su antropología una cierta sensibilidad europea y con ella una consciencia de la importancia de la historia intelectual y una orientación política izquierdista. Como antropólogo siempre tuvo en cuenta el contexto macropolítico. En Columbia formó parte de un grupo de estudio de licenciados en antropología autodenominado, medio en broma, la Mundial Upheaval Society (MUS, Sociedad de Agitación Mundial). Todos eran veteranos, izquierdosos y todos compartían un cierto malestar hacia la corriente antropológica de Benedict, «cultura y personalidad», que prevalecía en el departamento de Columbia.

El grupo MUS buscaba una antropología más materialista, y la hallaron en Julian Steward, que se incorporó al departamento en 1947. Steward, que se autodefinía como un ecologista cultural, fue una figura decisiva en el temprano desarrollo de Wolf como antropólogo. La investigación de Steward, profundamente materialista, se

centraba, en palabras de Wolf, «en el estudio comparativo de las relaciones entre el medio y las tecnologías que posibilitan su utilización humana» (2001, p. 4). Steward reclutó a Wolf y a varios miembros de MUS, incluido Sidney Mintz, para que realizaran su trabajo de doctorado en el marco de un amplísimo estudio multicomunitario de campo en Puerto Rico. Wolf y Mintz figuraron como coautores del volumen final *The People of Puerto Rico* (Steward, 1956). La investigación dirigida por Wolf se desarrolló en una zona de cafetales de las montañas centrales dominadas por unas «propiedades desintegradas y descapitalizadas», mientras que Mintz trabajó con los jornaleros sin tierra empleados en «la plantación de azúcar más tecnificada, irrigada y racionalizada de propiedad americana de la costa meridional de Puerto Rico» (2001, p. 5).

Reflexionando *a posteriori* sobre los puntos fuertes y débiles de *The People of Puerto Rico*, en 1978, veintiún años después de la publicación del libro, Wolf lamentaba no haber abordado el tema de la inserción de las comunidades estudiadas, y del propio Puerto Rico, en el marco de las macroestructuras económicas (globales en última instancia) que ni ellos ni Puerto Rico controlaban. Parte de la razón de aquel fallo, según Wolf, era que «la teoría de la dependencia estaba entonces en pañales, y apenas había calado en la antropología (1978, p. 23). Pero la teoría de la dependencia era sólo, dice Wolf, una variante del debate secular sobre el imperialismo, el colonialismo y el desarrollo desigual en el seno de la tradición marxista. Como la antropología había nacido en torno al estudio de unas sociedades consideradas «primitivas», «premodernas», «precapitalistas», etc., resulta interesante constatar la escasez de referencias a esa literatura marxista en la antropología británica y norteamericana antes de finales de los años sesenta. Pero a partir de finales de los setenta, era evidente para Wolf que las distintas comunidades que él y otros discípulos de Steward estudiaban representaban no, como diría Steward, diferentes subculturas, sino «una particular combinación de capital y trabajo en un determinado momento de la historia (1978, p. 25). Fiel a su compromiso con el análisis histórico, Wolf concluye su crítica situando *The People of Puerto Rico* históricamente.

> Quizá todo esto (la reinterpretación de Wolf de 1978 del material portorriqueño) no habría sido posible hace veintiún años. Estos comentarios son posibles gracias a la renovación de la economía política y a la superación de los límites conceptuales y metodológicos entre las diversas ciencias sociales ... Al releer el libro, me doy cuenta de lo cerca que estuvimos de abrir nuevas vías hacia este nuevo terreno, y lamento al mismo tiempo que entonces no avanzáramos más en esa dirección (1978, p. 25).

El propio Wolf, junto con Mintz, fue uno de los pioneros del redescubrimiento de la economía política en la antropología norteamericana iniciado a finales de los años sesenta. Según Wolf, la razón de que ese redescubrimiento tuviera lugar entonces y no antes tenía que ver directamente con el contexto macropolítico. «Tal vez fue sólo la implicación en el torbellino de los sesenta lo que posibilitó nuevas preguntas y nuevas respuestas» (1978, p. 25). Es importante subrayar que no es que antes no hubiera antropólogos que cuestionaran el enfoque dominante y básicamente ahistórico del estudio de las culturas; los antropólogos que lo rechazaban, explícita o implícitamente, son identificables en todas las fases de la historia de la disciplina. Dos interesantes ejemplos pioneros son, en la antropología norteamericana, Alexander Lesser, de Columbia, y en la británica, Godfrey Wilson, del Rhodes Livingstone Institute de la Rhodesia de entonces. Lo que aquí nos interesa es subrayar el dominio, no incontestado, de los postulados generales sobre la «cultura» que he identificado. En términos de Gramsci, eran parte de una hegemonía en el seno de la disciplina capaz de imponer un determinado enfoque del análisis de la cultura a través no sólo de una serie de premisas intelectuales, sino del control de las instituciones y de las prácticas reconocidas como un medio de producir un conocimiento antropológico *autorizado*.

Después del proyecto de Puerto Rico, Wolf trabajó en México, donde siguió estudiando la sociedad campesina, sobre todo sus formas de organización política. A finales de los sesenta ya había producido toda una serie de publicaciones influyentes, entre ellas su exhaustiva investigación *Peasant Wars of the Twentieth Century* publicada en 1969. Para entonces el enfoque antropológico de Wolf ya era explícitamente político-económico, basado en Marx y en la tradición marxista. En los años setenta, tras el «torbellino de los sesenta» y el redescubrimiento de Marx por parte de muchas disciplinas académicas, Wolf empezó a decantarse cada vez más por la obra de los teóricos de

la dependencia y de los sistemas-mundo, como Gunder Frank y Emanuel Wallerstein. Según Wolf, la gran pregunta era: ¿de qué manera había influido el comercio de larga distancia en la historia de los pueblos llamados «primitivos» que estudiaban los antropólogos? Este compromiso teórico culminó en su libro *Europe and the People without History*, publicado en 1982, y en el que Wolf trataba de «identificar los procesos generales que operaban en el desarrollo mercantil y capitalista, investigando al mismo tiempo sus efectos en las micropoblaciones estudiadas por los etnohistoriadores y los antropólogos» (1982, p. 23). Wolf fue extremadamente prolífico hasta su muerte en 1999, y su última gran obra fue *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis*. Poco antes de su muerte terminó de recopilar una amplia selección de los ensayos que había publicado a lo largo de medio siglo, y que se publicó póstumamente con el título *Pathways of Power: Building an Anthropology of the Modern World*. La obra de Wolf es extremadamente rica. En el capítulo 3 ya me he referido extensamente a *Envisioning Power*; pero aquí me ocupo sólo de determinados aspectos del concepto de «cultura» del último Wolf, posterior a la «renovación de la economía política y a la superación de los límites conceptuales y metodológicos entre las distintas ciencias sociales». Mis reflexiones se basan en sus tres obras principales, *Europe and the People without History*, *Envisioning Power* y *Pathways of Power*.

Cultura y clase en el último Wolf

He dicho que Wolf insiste en subrayar la importancia de la historia, como cuando escribe en el Prólogo de *Europe and the People without History*: «Hay que repensar el discurso de la antropología ... a la luz de una nueva economía política de orientación histórica» (1982, p. IX). E insiste igualmente en la necesidad de abandonar la vieja noción de culturas acotadas y fijas: «Pero una vez identificada la realidad de la sociedad en múltiples y ramificadas alineaciones sociales históricamente cambiantes e imperfectamente acotadas, la idea de una cultura fija, unitaria y acotada debe dejar paso a un sentido de la fluidez y de la permeabilidad de los conjuntos culturales» (1982, p. 387). Y continúa diciendo:

> En el turbulento mundo de la interacción social, sabemos que los grupos explotan las ambigüedades de las formas heredadas para darles nuevos valores o valencias, adoptar formas que expresen mejor sus intereses o crear formas completamente nuevas para responder a las nuevas circunstancias. Además, si consideramos esta interacción no como causal en sus propios términos, sino como una respuesta a las grandes fuerzas económicas y políticas, la explicación de las formas culturales deberá tener en cuenta ese macrocontexto, ese gran ámbito de fuerzas. «Una cultura» se aprecia mucho mejor considerándola como una serie de procesos que construyen, destruyen y desmantelan materiales culturales, en respuesta a determinantes identificables (1982, p. 387).

En un ensayo titulado «Cultura: panacea o problema», originalmente una ponencia presentada en 1982, Wolf presenta una formulación muy parecida: «En consecuencia, en lugar de unidades separadas y estáticas, claramente acotadas, ahora tenemos que trabajar con ámbitos de relaciones donde se ensamblan y se descomponen conjuntos culturales» (2001, p. 314).

Pero hay que destacar que en estas formulaciones, Wolf, a diferencia de Gramsci, parece aferrarse a una noción de coherencia, como cuando dice que hay que sustituir la idea de cultura «fija, unitaria y acotada», o «separada y estática» por la noción de «conjuntos culturales» fluidos y permeables, o que una cultura debe entenderse «como una serie de procesos que construyen, reconstruyen y desmantelan materiales culturales». Y en el ensayo «Cultura: panacea o problema», Wolf cita con aprobación a Alfred Kroeber: «Tal vez deberíamos adoptar nuevamente la desconfianza [de los difusionistas] hacia la coherencia automática u orgánica de toda cultura y ver una cultura, todas las culturas, en palabras de Kroeber, como "la articulación de partes diferenciadas, partes que confluyen en un todo más o menos viable"» (2001, p. 313). Todas estas formulaciones, si bien rechazan cualquier noción de cultura ahistórica y acotada, postulan una cierta lógica o pauta coherente que, de alguna manera y en última instancia, es cohesionadora: la cultura tiene que ver con *conjuntos* culturales, consiste en partes diferenciadas que se unen para formar *un todo más o menos viable*. En *Envisioning Power*, tras reclamar una redefinición de la cultura, Wolf subraya lo que él considera valioso en el concepto antropológico de cultura: «Tenemos que procurar que nuestros conceptos heredados sean más flexibles y operativos, pero sin olvidar el

valor relacional de algunos conceptos como el de cultura que, a diferencia del concepto anterior de "costumbre" —y pese a sus limitaciones— *busca conexiones entre fenómenos*» (1999, p. 67; la cursiva es mía).

Esta persistente sensación de que las culturas *son* de alguna forma coherentes posiblemente puede relacionarse con el lugar que ocupa la cultura en la economía política según la versión antropológica de Wolf y esto a su vez con la vieja dicotomía marxiana entre la base y la superestructura. Uno de los aspectos más fructíferos del discurso gramsciano sobre la cultura es su modo de trascender esta dicotomía. Es decir, pese a que Gramsci nunca abandona el lenguaje de la base y la superestructura, en la práctica lo trasciende. Como, por ejemplo, en el tema de la hegemonía. La dificultad de aprehender la resbaladiza noción de hegemonía que ha frustrado a tantos estudiosos puede obedecer en parte a la negativa de Gramsci a definirla en términos de base o de superestructura; la hegemonía es en Gramsci precisamente una forma de pensar el poder que niega esta dicotomía. Es sintomático que Wolf, que en las raras ocasiones que cita a Gramsci lo hace con aprobación, comparta hasta cierto punto esta frustración cuando escribe en *Envisioning Power*: «Tal vez para evitar atraer la atención de sus carceleros, Gramsci nunca explicitaba su visión de las conexiones entre los procesos hegemónicos y el Estado» (1999, p. 45). Sugiero que para Wolf también era fundamental una dicotomía relativamente análoga a la de base/superestructura. En *Europe and the People without History*, por ejemplo, refiriéndose de nuevo a un antropólogo anterior, Wolf distingue entre la esfera instrumental y la esfera ideológica de la cultura. El contexto concreto es la tendencia de los antropólogos a dar por hecho que las culturas persisten en el tiempo.

> Hace casi cincuenta años Robert Lowie distinguía entre los «usos prácticos» y las «interpretaciones secundarias» o «racionalizaciones» ... Esta distinción aún es útil. Incluso el más simple de los grupos recolectores cuenta con un abanico impresionante de objetos, costumbres y conocimientos en su relación con el mundo, así como una serie de instrucciones para su uso. Ese es el nivel práctico, factual, de los fenómenos culturales. A otro nivel, estas formas instrumentales —objetos, acciones e ideas— aparecen como elementos en códigos culturales, que pretenden definir su lugar en las relaciones entre los seres humanos, y las de los seres humanos con el mundo circundante. Las instrucciones sobre el uso instrumental de las formas culturales están sincronizadas con las comunicaciones sobre la naturaleza y la praxis de la situación humana. Este es el nivel de interpretación, de racionalización o de ideología, de los postulados y las perspectivas que definen una visión determinada del hecho humano. Estas comunicaciones no son sólo denotativas y lógicas; a menudo son también somáticas, cinestésicas, afectivas y estéticas.
>
> Los antropólogos han llamado a esta particular combinación de usos prácticos y de racionalizaciones ideológicas «cultura», tratándola como si poseyera una coherencia inherente en el tiempo (1982, pp. 387-388).

En un ensayo titulado «Ideas and Power» escrito en 1985, aunque no sería publicado hasta su inclusión en *Pathways of Power*, Wolf presenta una formulación sucinta de esta misma distinción básica: «En este ensayo deseo abordar un tema no resuelto, la relación entre la economía y el orden político, por un lado, y la ideología, por otro» (2001, p. 371). Pero la respuesta de Wolf a esta cuestión pendiente es la siguiente:

> Afirmo que lograremos dar con el significado y la producción simbólica de las relaciones sociales que rigen un modo de producción, un sistema destinado a movilizar y a desplegar las fuerzas sociales; el poder social implicado en este tipo de relaciones se plasma en símbolos. Además, si las relaciones sociales de producción son la fuente de un significado cargado de poder, entonces es evidente que cualquier diferencia importante en el carácter de estas relaciones producirá expresiones simbólicas muy diferentes (2001, pp. 375-376).

Vemos aquí una relación causal marxista ortodoxa: la ideología es el producto de «las relaciones sociales que rigen un modo de producción, un sistema destinado a movilizar y a desplegar las fuerzas sociales», y en el que los diferentes modos de producción producen distintas «expresiones simbólicas». Es decir, un modo de producción dado y su sistema de movilización y de utilización de las fuerzas sociales define las relaciones fundamentales de clase, que constituirían la base económica. Y el ámbito de la expresión simbólica, distinta de esa base, es un producto de esa misma base.

Al mismo tiempo, el análisis que realiza Wolf de casos empíricos, como los de *Europe and the People without History* y *Envisioning Power*, depara indagaciones ricas y matizadas de la compleja interco-

nexión de los distintos modos de desplegar las fuerzas sociales y las formas culturales; nada que ver, pues, con un burdo reduccionismo económico. Entonces, ¿son las formulaciones de Wolf sobre la relación entre el modo de producción y la ideología realmente distintas del postulado aparentemente similar de Gramsci de la primacía en última instancia de las relaciones económicas?[4] Lo que importa destacar aquí es que para Gramsci la economía es el resorte «en ultima instancia» de la *historia*, no de la cultura,[5] y que para él se trata realmente de un caso de «en ultima instancia», es decir, que entiende esta prioridad *última* como un hecho, pero que en sus análisis concretos, como por ejemplo el de la historia italiana, no recurre a la jerarquía base/superestructura. Para Gramsci, esta jerarquía no es algo que pueda proyectarse a las realidades concretas de la historia. En los escenarios históricos reales del poder que emergen en determinados espacios y tiempos, ciertas formas de entender el mundo, o las expresiones simbólicas, son, para utilizar un término gramsciano, elementos orgánicos de la base económica de esa sociedad. Es decir, Gramsci prescinde, o deja entre paréntesis, toda la jerarquía base/superestructura. De ahí se deduce que la cuestión de si la «cultura» en general es parte de la superestructura o parte de la base se convierte, como tantas preguntas de Gramsci, en una pregunta que no tiene sentido plantear. Para Gramsci, la «cultura» de una sociedad consiste en una heterogeneidad tal de detrito acumulado por la historia —donde ciertos elementos encajan y otros no— que sólo tiene sentido hablar de fenómenos culturales concretos en contextos históricos concretos. En determinadas circunstancias estos fenómenos son indudablemente estructurales y orgánicos, pero en otras no. Más allá de la afirmación general de la primacía de la economía «en última instancia», que no nos lleva muy lejos por lo que se refiere al análisis de lo específico y concreto, no hay una respuesta general al problema de «la relación entre la economía y el orden político, por un lado, y la ideología, por otro». Le corresponde al análisis desentrañar vínculos concretos en momentos y lugares concretos.

Coherente con su negativa a adscribir la cultura a la superestructura o a la base, Gramsci no pretende establecer una separación entre formas instrumentales e ideológicas de la cultura, ni una distin-

4. Véase el capítulo 4, «La cultura y la historia».
5. Véase SPN, p. 162.

ción, como hace Lowie, entre los usos prácticos, factuales, y las «interpretaciones secundarias» o «racionalizaciones». Creo que el problema que plantea esa distinción es que las formas ideológicas de la cultura ya han sido definidas como un elemento derivado, como «interpretaciones secundarias» o «racionalizaciones» de las relaciones económicas determinantes en última instancia. De ahí el riesgo de que el análisis de lo que podría llamarse «las hegemonías realmente existentes», con su complicado e impredecible engranaje de lo material y lo ideal, se abandone prematuramente. Por último, me parece que la insistencia de Wolf en la importancia de las relaciones económicas fundamentales, aun siendo valiosa, vuelve a caer en un estéril dualismo de base/superestructura en el que la cultura se aborda como un fenómeno superestructural.

Hay una interesante y reveladora diferencia entre *Europe and the People without History* y *Envisioning Power* que parece reflejar ese dualismo. En los estudios de casos del primero, el concepto de cultura apenas aparece (como advirtieron varios antropólogos a raíz de la primera publicación del libro), mientras que en el segundo el concepto de cultura asume un papel central. Como se afirma en un reciente ensayo, «en *Europe and the People without History*, la economía política es claramente la columna vertebral explicativa, mientras que en *Envisioning Power*, la cultura (o las ideas) aparece como una variable independiente» (Barrett *et al.*, 2001, p. 477). Es como si en un libro el análisis de clase esté en primer plano, y en el otro, la cultura, pero ni en uno ni en otro consigue Wolf integrar de forma plenamente satisfactoria las relaciones económicas básicas de clase con las expresiones simbólicas. Según Barrett y sus colegas, «al tratar de hacerle sitio a la cultura [en *Envisioning Power*], parece traspasar la línea entre el materialismo y el idealismo, alejándose de Marx para acercarse a Weber» (2001, p. 477). Una parte del problema es quizá la resistencia de Wolf a proponer una teoría de la clase capaz de incorporar plenamente la cultura, manteniéndose fiel en última instancia al concepto de cultura como una esfera *distinta*, aunque fluida y mutante. Esto se aprecia en su análisis de los conceptos de clase y de cultura en *Envisioning Power*, un libro que el propio Wolf consideraba una continuación de *Europe and the People without History*.[6]

6. Véase Wolf, 2001, p. 9.

Wolf insiste en que no debe entenderse la cultura y la clase como dos totalidades separadas:

> Estos conceptos [clase y cultura], cuando aparecieron por primera vez con su significado actual, parecían totalmente incompatibles, sobre todo en el discurso político. Pero no se excluyen mutuamente; discurren juntos y se yuxtaponen de mil maneras. De hecho, ambos términos son y no son demasiado pretenciosos. Sugieren que «las clases» o «las culturas» representan totalidades, entidades homogéneas, omniabarcadoras, una y otra caracterizadas por una perspectiva común y capaz de una acción colectiva (1999, p. 65).

Y más adelante propone repensar el concepto de clase en términos más históricos y menos estructurales, con referencia a *La formación histórica de la clase obrera* de E. P. Thompson y a su reconocimiento de que las clases «se hacen», y se hacen «a partir de grupos dispersos de gente de tradiciones culturales distintas» (Wolf, 1999, p. 65). Pero Wolf cree que también es preciso repensar la cultura, y aquí el fantasma que quiere conjurar es el concepto de cultura de la contra-Ilustración.

> El uso inicial del concepto al servicio de la contra-Ilustración destacaba una supuesta unidad interna, marcada por una continuidad desde los inicios más remotos. Una «cultura» se concebía así como la expresión de la fuerza espiritual interna que animaba a un pueblo o a una nación. Esta forma de entenderla pasó a la antropología, junto con la expectativa implícita o explícita de que una cultura constituía un todo, basado en determinados fundamentos que lo diferenciaba de otros. También se consideraba capaz de reproducirse y de regenerarse, y de enmendar cualquier desgarro en su tejido a través de procesos internos.
>
> Una vez abandonamos esta visión de la cultura como una «cosa» reificada y animada, también ha de cambiar el problema de cómo entender los fenómenos culturales. Lo que llamamos «cultura» engloba un amplísimo stock de inventarios materiales, repertorios de comportamiento y representaciones mentales, movidos por una multiplicidad de actores sociales, diversificados según géneros, generaciones, profesiones y actividad ritual (1999, pp. 65-66).

Se trata de una crítica importante. Ya he hablado en el capítulo 3 de la emergencia de esta noción de cultura, inspirándome básicamente en Wolf. Pero ahora quiero subrayar que cuando Wolf critica la persistencia de vestigios de aquel holismo contrailustrado en los conceptos antropológicos de cultura posteriores no rechaza del todo la presunción de coherencia y de sistema. De hecho concluye su argumentación en *Envisioning Power* aconsejando no abandonar del todo la idea de conexión, advertencia que ya he mencionado, pero que merece la pena volver a citar: «Tenemos que procurar que nuestros conceptos heredados sean más flexibles y operativos, pero sin olvidar el valor relacional de algunos conceptos como el de cultura que, a diferencia del concepto anterior de "costumbre" —y pese a sus limitaciones— *busca conexiones entre fenómenos*» (1999, p. 67). El problema en esta idea de cultura de Wolf es la presuncion apriorística subyacente de que las «culturas», aun siendo heterogéneas y mutantes, también tienen algún tipo de coherencia. La duda de si ciertos fenómenos están o no conectados entre sí me parece una pregunta empírica que sólo puede responderse en el contexto de estudios específicos.

Al final de *Envisioning Power*, tras el material del estudio de casos, Wolf incluye un breve colofón defendiendo la utilidad del concepto de cultura. Ciertamente suena bastante weberiano, como sugieren Barrett y sus colegas, cuando afirma que la cultura es «un concepto que nos permite captar el flujo social reglado en sus múltiples dimensiones interdependientes y valorar la forma en el *poder idea-dependiente* orienta estos flujos en el tiempo» (Wolf, 1999, p. 289; la cursiva es mía). Y el libro acaba con las siguientes frases finales:

> Las cuestiones planteadas por la ideología apenas han merecido la atención de la antropología desde el advenimiento del funcionalismo y del estructuralismo, pese a que tratan de la esencia misma de una sociedad o una cultura. A las puertas de un nuevo milenio, la capacidad humana para pensar mundos imaginarios parece estar cambiando a gran velocidad. Para los antropólogos y otros, parece eminentemente justificado un interés mucho mayor por el tema de la convergencia entre las ideas y el poder (1999, p. 291).

Lo que me parece más interesante aquí es la práctica desaparición del concepto de clase en la ecuación. Tomados conjuntamente, casi po-

dría decirse que *Europe and the People without History* y *Envisioning Power* se conjuran para imposibilitar de hecho la visualización simultánea de la clase y la cultura. Una atenta lectura de Gramsci tal vez nos ayude a superar este *impasse* teórico.

En la Introducción he dicho que Gramsci nos aporta importantes elementos para repensar el complejo ámbito de la cultura, la clase y la desigualdad. Ahora, en las últimas secciones de este capítulo, me propongo empezar a esbozar las grandes líneas de lo que esos elementos podrían suponer. Siguiendo el estilo dialógico tan caro a Gramsci (véanse las pp. 49-50), he seleccionado dos textos antropológicos, ambos basados explícitamente en Gramsci, para tratar de compararlos no con el Gramsci petrificado cercano a la antropología, sino con el Gramsci más crítico, el de las complejas interpretaciones de la topografía del poder que hemos examinado en la Segunda parte. Los dos textos aludidos son una monografía de Matthew Gutmann, *The Meanings of Macho*, y un artículo de Roger Keesing, «Colonial and Counter-Colonial Discourse in Melanesia». En las primeras tres secciones se establece una comparación entre el uso que hace Gutmann del concepto de clase y el de Gramsci, bastante diferente.

Dos conceptos de clase

Hace tiempo que los antropólogos, los científicos sociales y los historiadores debaten la utilidad o no del concepto de clase. En la actualidad la clase no es precisamente un concepto que esté de moda. Una crítica habitual es que la teoría de la clase es un discurso demasiado general que, en primer lugar, mete con calzador elementos de desigualdad muy distintos y complejos en una serie de compartimientos excesivamente simples y rígidos y, en segundo lugar, se reclama universal, aunque de hecho se haya configurado a partir de las particularidades de la historia europea occidental. Fustigada severamente por ignorar las cuestiones relativas a la cultura, la clase como categoría se considera a menudo particularmente inadecuada a la hora de teorizar las desigualdades de género y de raza. A pesar de todo, el concepto de clase sigue teniendo sus defensores, entre los que me incluyo. Creo que aun siendo cierto que hay que tirar por la borda las

viejas y toscas nociones mecánicas de clase, deshacerse sin más del concepto sería, para usar un viejo cliché, como tirar al bebé junto con el agua del baño. Si abandonamos por completo el concepto de clase, podemos fácilmente encontrarnos a la deriva en medio de mil remolinos de la diferencia compitiendo entre ellos por llamar nuestra atención, pero sin encontrar el modo de abordar determinadas desigualdades sistémicas, excesivas y muy reales, que existen en el mundo contemporáneo, desigualdades flagrantes en nuestro flamante mundo «globalizado» que privilegian a una minoría mientras condenan a la mayoría a la miseria. A partir de finales de los años setenta, los antropólogos especializados en la descripción de ese mundo y sus desigualdades empezaron a mirar cada vez más hacia Gramsci. Gutmann es uno de ellos.

The Meanings of Macho se basa en el trabajo de campo realizado en Santo Domingo, un barrio pobre de la ciudad de México donde Gutmann vivió durante un año con su mujer y su hija a principios de los años noventa. El proyecto de Gutmann se proponía analizar «lo que significa *ser hombre* para los hombres y las mujeres que viven en la *colonia popular* de Santo Domingo, ciudad de México» (1996, p. 11). Y lo hizo a través del estudio de la paternidad. Sobre el estudio de Gutmann merodea el espectro del machismo, lo cual no es de extrañar en un libro sobre los hombres mexicanos. El machismo es, efectivamente, un puntal de todo el edificio de la cultura mexicana «tradicional» tal como la han entendido los observadores antropológicos y otros. *The Meanings of Macho* puede leerse, en parte, como un intento de Gutmann de eludir esa excesiva y preponderante presencia, y recontextualizar el análisis de la masculinidad mexicana en términos distintos. En todo el libro subyace una crítica de la noción misma de machismo en tanto que cliché bastante trillado que nos dice muy poco sobre cómo viven realmente sus vidas los hombres y las mujeres de Santo Domingo. Volveré sobre la interpretación de Gutmann del machismo en la próxima sección.

Aceptando por un momento que el concepto de machismo constituye una guía muy pobre para conocer el carácter de la masculinidad y la paternidad mexicanas, ¿hay alguno mejor? Sobre esto Gutmann se muestra menos claro. El párrafo final de su libro, por ejemplo, empieza así:

> En la colonia popular de Santo Domingo, en ciudad de México, el posible significado de macho y lo que los hombres puedan hacer en el futuro no es en absoluto evidente. Lo que se sabe y lo que es culturalmente más significativo actualmente es que allí las identidades y las relaciones de género se caracterizan por la inconsistencia, pero también por la arrogancia, el idealismo, la manipulación, la discriminación, el oportunismo —y siempre con generosas dosis de humor. Lo que marca profundamente las identidades masculinas mexicanas no es sólo el nacionalismo, sino también la clase, la etnicidad, la generación y otros factores... los discursos sobre un carácter uniforme de la masculinidad mexicana, de un ubicuo macho mexicano, deben abandonarse (1996, p. 263).

Pero si enterramos al macho mexicano y si, como Gutmann afirma convincentemente, es necesario hacerlo, ¿cómo proceder? Es importante llamar la atención sobre la inconsistencia y la confusión en las formas en que los hombres mexicanos viven sus identidades masculinas, y también sobre los muchos factores que determinan estas identidades, pero ¿acaso no son necesarios también conceptos teóricos capaces de identificar las preguntas más importantes y las menos? En otras palabras, ¿a qué hilos concretos de esa desordenada madeja de factores debemos dar prioridad? ¿No necesitamos una problemática distinta en la que enmarcar el significado de ser hombre en Santo Domingo? Me parece que en *The Meanings of Macho* se perciben destellos de una problemática alternativa, pero Gutmann no acaba de darle la importancia que merece. Es la problemática de la *clase*. Cuando se lee el estudio de Gutmann, la historia que cuenta es una historia estructurada sobre todo en función de la clase, aunque el peso que Gutmann otorga a la dimensión de clase en esa historia es un tanto tímido. Me parece que aquí puede ser ilustrativo un diálogo más explícito con Gramsci.

Debido tal vez a su preocupación por la clase —aunque sólo sea como un factor teóricamente equivalente a otros, como etnicidad o generación— Gutman mira hacia Gramsci para tratar de contar su historia en términos diferentes de los del machismo. No es que Gutmann se inspire sólo en Gramsci, pero es Gramsci la fuente primaria de lo que él considera sus dos conceptos teóricos clave: la consciencia contradictoria y la creatividad cultural (1996, pp. 14 y 22). Con todo, el Gramsci de Gutmann es un Gramsci cuya teorización del po-

der ha sido despojada de su discurso fundamental de clase. Para Gutmann, Gramsci sigue siendo un teórico de la relación entre el dominante y el dominado, pero la base clasista última de esa dominación parece haberse diluido.

Sobre el concepto de consciencia contradictoria, Gutmann cita un pasaje de «La relación entre la ciencia, la religión y el sentido común» donde Gramsci dice del «hombre-masa activo»:

> Casi se puede decir que [el hombre-masa] tiene dos consciencias teóricas (o una consciencia contradictoria), una implícita en su quehacer y que le une realmente a sus camaradas en la transformación práctica del mundo real, y otra superficialmente explícita o verbal que ha heredado del pasado y ha interiorizado acríticamente (SPN, p. 333; citado en Gutmann, 1996, p. 14).

Este mismo pasaje se cita, en extensión, más arriba (véase la p. 138). Gutmann no cita ningún texto concreto en relación con el concepto de creatividad cultural, sólo una referencia general a los «actores emancipadores» de Gramsci. También menciona *Marxismo y literatura* de Williams, concretamente sus «comentarios relativos a la práctica cultural emergente» (1996, p. 23). Respecto a la noción de consciencia contradictoria, Gutmann dice:

> Tal como se emplea en este libro, la *consciencia contradictoria* es una fase descriptiva que sirve para orientar nuestro análisis de las concepciones, identidades y prácticas populares *en relación* con las concepciones, identidades y prácticas dominantes. Por ejemplo, respecto a las prácticas de los hombres mexicanos como padres, muchos conocen una imagen de las ciencias sociales sobre el hombre mexicano urbano pobre personificado en el macho progenitor. Pero mientras las creencias y las prácticas de muchos hombres corrientes no encajan totalmente con esta imagen monocromática, los hombres y las mujeres comunes suelen ser perfectamente conscientes de la existencia y de la influencia, por diferentes vías, de los estereotipos «tradicionales» dominantes sobre los hombres (1996, p. 24; la cursiva es suya).

Puede que una de las razones de que Gutmann buscara a Gramsci y su noción de consciencia contradictoria es porque esa noción le permitía explícitamente rechazar toda presunción de una cultura *sistemática*

de la masculinidad mexicana. Como he dicho en el capítulo 3 y en mis referencias a Wolf, el fantasma de la cultura como sistema sigue presente en la antropología; el claro rechazo de Gutmann de la idea de una cultura sistemática coherente de la masculinidad mexicana es importante y útil, y volveré sobre ello en la próxima sección. Sin embargo, esa peculiar utilización de la noción de consciencia contradictoria de Gramsci altera profundamente su significado, ya que de lo que Gramsci habla en realidad es de la clase.

Lo que ocurre con la interpretación de Gutmann es que lo que en Gramsci es un concepto muy concreto de una consciencia implícita que emana de la actividad compartida con «los camaradas en la transformación práctica del mundo real» se convierte en «concepciones, identidades y prácticas populares» muy distintas y mucho más vagas. El concepto de Gramsci de consciencia contradictoria en este párrafo se refiere a un tipo particular de contradicción: la contradicción entre la visión del mundo de un grupo dominante (cuya dominación se apoya en última instancia en su posición económica dominante y en la explotación económica de los dominados) y una visión implícita, aún inarticulada, de «cómo son las cosas» según los dominados. Esta visión del mundo alternativa, implícita, emana de las relaciones mismas que se establecen en el curso de la transformación práctica del mundo real, una transformación práctica que produce las plusvalías que se apropian los grupos dominantes. Es decir, la consciencia contradictoria de la que habla Gramsci no se refiere simplemente a «concepciones, identidades y prácticas» distintas y a veces contradictorias (esto correspondería más bien a la noción gramsciana del sentido común como mezcla incoherente acumulada en el transcurso del tiempo; véase la sección sobre el sentido común del capítulo 5); la contradicción en este párrafo deriva más bien de una contradicción fundamental entre las *clases*.

Un conocido párrafo anterior de «La relación entre la ciencia, la religión y el sentido común», mencionado en el capítulo 5 pero no citado por Gutmann, también es relevante al respecto.

> Este contraste entre el pensar y el actuar, es decir, la coexistencia de dos concepciones del mundo, una afirmada con palabras, la otra puesta de manifiesto en la manera efectiva de actuar, no siempre se debe a la mala fe. La mala fe puede ser una explicación satisfactoria para algunos individuos tomados aisladamente, o también para grupos más o menos numerosos, pero no es satisfactoria cuando el contraste aparece en las manifestaciones de la vida de las grandes masas: entonces ese contraste entre pensamiento y acción no puede ser sino la expresión de contrastes más profundos de orden histórico-social (SPN, pp. 326-327; véase la p. 137 para una cita más extensa).

Me parece evidente que lo que Gramsci tiene en mente es una forma muy concreta de contradicción, la contradicción de clase. Pero al mismo tiempo Gramsci nunca considera las formas concretas que adoptan los contrastes «entre pensamiento y acción» en un contexto histórico dado como expresiones mecánicas o directas. Para él es un axioma que, siguiendo a Marx y Engels, «el factor determinante de la historia es, *en última instancia*, la producción y la reproducción de la vida real» (véase la p. 109).

Clase y género

Un elemento importante del estudio de Gutmann es la atención que dedica al género y a los procesos que generan las identidades de género. Su explicación de estos procesos es rica, matizada y perspicaz. Pero lo que quiero destacar es cómo entiende Gutmann las relaciones entre género y clase. Según él, lo que significaba ser hombre en Santo Domingo estaba cambiando, ya que ahora, por ejemplo, los hombres dedicaban más tiempo a las tareas domésticas —antes consideradas cosa de mujeres— de lo que las interpretaciones tradicionales del macho dan a entender. Para comprender estos cambios, según Gutmann, hay que mirar más allá de los espacios más típicamente «masculinos». Una de las tesis centrales de *The Meanings of Macho* es que «la identidad de género de los hombres se desarrolla y se transforma en el hogar y no sólo en los típicos feudos masculinos, como la fábrica, la cantina y los foros políticos» (1996, p. 147). Utilizando la formulación de Gramsci de consciencia contradictoria, en los datos de Gutmann cabe identificar una contradicción básica en la consciencia que tienen de sí mismos los varones jóvenes de Santo Domingo. Por un lado, está la consciencia implícita en el modo que tienen de vivir realmente su identidad de género en la cotidianidad que compar-

ten con sus mujeres y familias, y por otro, la consciencia de lo que se espera que sea un hombre mexicano, una consciencia «superficialmente explícita o verbal ... heredada del pasado y absorbida acríticamente».

La explicación que le dieron a Gutmann de por qué los hombres realizaban más tareas domésticas en casa fue, en general, que «en numerosas familias se ha hecho económicamente necesario que tanto el hombre como la mujer tengan un trabajo remunerado, y que eso ha llevado a veces a que el marido se haga cargo de algunas tareas del hogar» (1996, p. 156). Gutmann añade que las mujeres tendían a destacar que un importante factor de ese cambio era su insistencia en que sus hombres asuman esas responsabilidades, y señala el impacto del pensamiento feminista como un factor importante de ese cambio. Pero otro factor importante para Gutmann es la clase. Afirma, por ejemplo, que no pueden hacerse «generalizaciones acerca de las pautas culturales universales, modernas e incluso nacionales [mexicanas] relativas a la crianza de los hijos sin tener en cuenta los efectos de las divisiones y desigualdades de clase en las creencias y prácticas parentales» (1996, p. 83). Al mismo tiempo, para Gutmann la clase sería una forma específica de desigualdad distinta de otras formas, como el género o la etnicidad. Lo explica así: «Aunque hay muchas semejanzas analíticas entre las clasificaciones de género, clase y etnicidad —por ejemplo, cada una de ellas incluía elementos de desigualdad social, privilegio y consenso organizado— todas ellas poseen también sus propias particularidades» (1996, p. 257). Para Gutmann, la clase sería, pues, esencialmente un factor entre otros. Pero no es esa la concepción que tiene Gramsci de la clase, como a estas alturas ya habrán comprendido quienes hayan leído los tres capítulos anteriores. Entonces ¿qué lugar ocuparía la clase en la historia de Gutmann si utilizáramos un concepto de consciencia contradictoria más próximo al espíritu de Gramsci?

Al igual que Gramsci, tendríamos que empezar por Marx y su noción de clase (véase el capítulo 4). Para Marx (cuya noción de clase es mucho más matizada y compleja de lo que suele afirmarse), la noción de clase se refiere, ante todo, y a nivel muy general, al modo en que se organiza, en un lugar y momento determinados, la producción y la distribución de los recursos y del producto social; y también a las formas de desigualdad así creadas. Una de las principales contribuciones del neofeminismo es su revisión de la concepción convencional de la producción y de la productividad para incluir en ella no sólo las actividades realizadas en el ámbito de las relaciones mercantiles, sino *todas* aquellas actividades destinadas a satisfacer y a atender las necesidades de sus miembros. La crianza de los hijos y el cuidado de los miembros de la familia puede ser un trabajo no remunerado, pero es vital no sólo para la reproducción diaria de los trabajadores existentes, sino también para la educación de las generaciones futuras; y, por lo tanto, habría que verlo como parte integrante de la producción de una sociedad. Cómo se organiza este trabajo por lo general no remunerado y quién asume la responsabilidad de realizarlo es una dimensión importante de cualquier sociedad y de su estructura de clase. En otras palabras, la clase siempre presenta una dimensión de género. Esta estructura o paisaje con sus distintivos niveles de desigualdad —en un sistema capitalista, por ejemplo, la desigualdad entre quienes compran la fuerza de trabajo (los empresarios) y quienes la venden (los empleados)— siempre lleva implícitas oposiciones y contradicciones, como las existentes entre el capital y el trabajo. Y en Marx esa confrontación entre esas oposiciones y contradicciones recibe el nombre de lucha de clases, que es el motor básico de la historia. Pero es importante destacar que lo que aquí se describe es un modelo de relaciones: cómo viven estas relaciones los individuos reales es otra cuestión.

La segunda pregunta, la de cómo *se vive* la clase, ocupa un lugar central en los cuadernos de la cárcel. Por ejemplo, lo que significa ser un obrero, o un campesino, en un momento y un lugar determinados no viene dado simplemente por el trabajo asalariado u otra relación económica: sucede más bien que en el transcurso de historias concretas se han desarrollado determinadas culturas subalternas. Y son estas culturas subalternas, contradictorias e incoherentes, las que determinan el significado de determinadas posiciones de clase en tanto que vivencias reales. Véase, por ejemplo, la minuciosa descripción que hace Gramsci de las realidades de clase de la Italia rural en su texto sobre los «morti de fame» ya mencionado (véanse las pp. 110-111). Entre las vivencias de clase está el sesgo étnico y de género de las distintas desigualdades, y también la forma de presentarse como realidades nacionales concretas. Corresponde al analista social identificar de qué manera ciertas contradicciones básicas han llevado a de-

terminadas vivencias. Para Gramsci, y para Marx, la clase es la protagonista de la historia, pero actúa a través de las identidades políticas y sociales generadas por historias anteriores. Siguiendo a Gramsci más de cerca que Gutmann, podríamos ver la compleja y mutante mezcla de creencias y prácticas asociadas al «ser hombre» que Gutmann detectó en los años noventa en Santo Domingo relativas a la vivencia de una determinada realidad obrera y de género. La clase no es, como cree Gutmann, una dimensión distintiva de la desigualdad, o un factor más entre otros muchos, como el nacionalismo, la etnicidad y la generación, sino más bien una forma de analizar pautas sistemáticas de desigualdad, que se reproducen en el tiempo, y que presentan de mil maneras distintas un sesgo étnico y de género, etc.

Vistas las distintas formas que tienen Gutmann y Gramsci de entender la clase como concepto teórico, ahora quiero volver a la lúcida crítica que realiza Gutmann del concepto de machismo mexicano. Me parece que en este terreno, aunque no se base explícitamente en Gramsci para abordar este aspecto de su estudio, se halla mucho más próximo a Gramsci que cuando habla de clase. El estudio de Gutmann es un buen correctivo a dos de los postulados que —como ya he explicado— siguen habitando la noción de cultura dominante en la antropología: el postulado de que las culturas son entidades diferenciadas y acotadas, y el postulado de que las sociedades del Sur se caracterizan por una oposición fundamental entre «tradición» y «modernidad». Cabe entender su crítica del concepto de machismo mexicano como un rechazo de la idea de una única cultura de la masculinidad mexicana y de la tendencia generalizada a enfocar el análisis de México en el marco de una oposición fundamental entre «tradición» y «modernidad». *The Meanings of Macho* constituye de hecho un buen ejemplo concreto de los problemas inherentes a una visión de la historia basada en una oposición entre tradición y modernidad.

Tradición, modernidad y machismo mexicano

Para Gramsci, las culturas subalternas, por sus mismas condiciones de emergencia, están muy lejos de ser esas entidades diferenciadas y

acotadas que, como se ha dicho en el capítulo 3, el concepto de cultura de la antropología hegemónica ha tendido explícita o implícitamente a adoptar. El panorama que dibuja Gutmann de la mezcla fracturada, incoherente y a veces contradictoria de ideas y prácticas que configuran ese «ser hombre» en Santo Domingo se acerca más a Gramsci en su claro rechazo de la idea de una entidad distintiva identificable como «cultura mexicana». *The Meanings of Macho* demuestra claramente que ni las explicaciones de los hombres de Santo Domingo sobre sí mismos, ni las concepciones implícitas encarnadas en la forma que tienen realmente de vivir sus vidas, pueden explicarse en términos de una realidad puramente mexicana —como, por ejemplo, cuando Gutmann dice que las realidades de esas vidas, y la forma que tienen quienes las viven de entender esas realidades, se deben en parte a las ideas de un movimiento feminista internacional.[7] Algunos antropólogos han objetado que, aún siendo innegable esa influencia, existe en última instancia y pese a todo algún tipo de cultura mexicana autónoma sobre la que actúa esta influencia externa. Esta es, por ejemplo, la posición de Ortner en su artículo de 1984, ya citado en el capítulo 3, donde afirma que «una sociedad, incluso una aldea, tiene su propia estructura y su propia historia» (véase la p. 69). Creo que lo más destacable aquí es que si un lugar como Santo Domingo, o el propio México, puede efectivamente tener su propia historia, resulta mucho más discutible afirmar que Santo Domingo o México poseen su propia *estructura*, es decir, una estructura separada y diferenciada de las grandes redes de relaciones económicas, políticas y sociales de las que ambos forman parte.

Uno de los problemas más serios con que Gutmann tuvo que bregar en su análisis de la vivencia de la masculinidad en Santo Domingo fue cómo abordar el concepto de machismo, dado el papel central que ha desempeñado en las interpretaciones antropológicas (y otras) de «la masculinidad» mexicana. Gutmann menciona la sistemática invocación del machismo como explicación de la violencia: «Ese fenómeno conocido como machismo, el *ethos* al que todos responsabilizan de la violencia masculina en México y otros países» (1996, p. 220). Gutmann cita a una antropóloga de México, Romanucci-Ross, autora en 1973 de una monografía del México rural. Con

7. 1996, pp. 94 y 236.

el fin de subrayar la importancia del concepto de machismo para sus tesis, Romanucci-Ross utiliza como epígrafe de su libro un proverbio popular, «El macho vive mientras el cobarde le deje». Gutmann dice que el hecho de considerarlo un proverbio le otorga una aureola de sabiduría ancestral, y remite a la idea de algo transmitido desde tiempos inmemoriales. En el libro, Romanucci-Ross habla de «una subcultura machocéntrica hecha de vestigios de la versión masculina de un horizonte cultural anterior. El hecho de que este subgrupo y esta subcultura representen un atraso en el proceso de aculturación de la aldea es muy importante» (Romanucci-Ross, citada en Gutmann, 1996, p. 286). Aquí las raíces del machismo aparecen ancladas en un México más antiguo, enfrentado a la modernidad, que representa «un atraso en el proceso de aculturación». Es decir, el problema de la violencia masculina en México obedecería a un choque entre la tradición y la modernidad. Por un lado, tenemos al macho «tradicional», descrito hace cuarenta años por Oscar Lewis, el antropólogo más influyente de México, con tres frases pronunciadas por uno de sus informantes: «En una lucha nunca abandonaría y nunca diría "basta", aunque el otro me estuviera matando. Intentaría ir a la muerte con una sonrisa. Esto es lo que significa para nosotros "macho", ser un hombre» (citado de Lewis, 1961, p. 38, en Gutmann, 1996, p. 231). Estas tres frases tuvieron un eco extraordinario, puesto que se han utilizado, según Gutmann, «con sorprendente frecuencia en textos antropológicos para representar el pasado, el presente y el futuro de los hombres mexicanos» (1996, p. 231). Eco al que no ha sido ajeno su más que evidente poder poético. Por otro lado, frente al macho tenemos el mundo moderno, donde este tipo de actitudes, heredadas al parecer de un pasado premoderno, constituyen un retroceso atávico. De este modo, la cuestión de lo que significa ser hombre en México se remite directamente a una oposición básica entre tradición y modernidad.

Como Gutmann explica en un capítulo que reserva para el final de su libro, el problema es que este uso de «macho» es en realidad bastante reciente. Basándose en un ensayo de Américo Paredes de 1967, Gutmann revela que la imagen supuestamente inmemorial del macho que va a la muerte con una sonrisa en los labios es fundamentalmente un producto de los modernos medios de comunicación, de la radio y del cine mexicanos de los años treinta y cuarenta. Y afirma que, en realidad, es poco probable que el «proverbio popular» de Romanucci-Ross sea tan antiguo como se da a entender porque «este uso de la palabra macho es muy moderno» (1996, p. 26). Esta particular «invención de la tradición»[8] surgió en el contexto concreto del nacionalismo mexicano y su lucha por definir una identidad mexicana autónoma, siempre a la sombra de su poderoso vecino del norte. Lejos de ser un vestigio de un pasado aislado, el machismo tal como hoy se entiende ha de verse como una creación de la historia mexicana moderna, tan deudora del lugar de Estados Unidos en esa historia como de la historia contra la que la identidad mexicana tuvo que imaginarse a sí misma. Gutmann describe así este contexto:

> La consolidación de la nación mexicana, ideológica y materialmente, se forjó muy pronto no sólo en las guerras de la indómita frontera, no sólo en las votaciones rituales de la política presidencial, sino también gracias a la imagen y a la invención de *lo mexicano* y de la *mexicanidad* en el cine nacional. (Más tarde tanto la radio como la televisión desempeñarían roles estelares al dar al pueblo en toda la República un sentido de sí mismo como partícipe de una historia y de un destino común, esto es, de una identidad nacional.) ... fueron los actores varones los que mejor encarnaron el infatigable y explosivo potencial de la emergente nación mexicana. Y de todas las estrellas de cine de esa época, hubo una que representó «el macho entre los machos», Jorge Negrete, que llegó a personificar a la arrogante nación mexicana, cuando cantaba
>
> Yo soy mexicano, y esta tierra bravía es mi tierra.
> Palabra de macho, no hay tierra más linda ni más bravía.
> Yo soy mexicano, y estoy orgulloso,
> nací despreciando la vida y la muerte,
> y aunque he sido bravucón, nunca he sido un cobarde.
>
> El temperamento del macho mexicano se forjó en las cantinas rurales, los viriles templos de la era dorada del cine mexicano (1966, p. 228).

No es descabellado imaginar al informante de Lewis, que con tanta elocuencia describía su sonrisa ante la muerte, como espectador de este tipo de películas en su tiempo libre, o copiando su imagen del

8. Una expresión acuñada por Eric Hobsbawm y Terry Ranger en su obra clásica *La invención de la tradición*.

macho, al menos en parte, de quienes veían esas películas. Ciertamente, la imagen del macho no se creó ni surgió completamente de la nada; seguramente se inspiraba en temas preexistentes que resonaban entre el público mexicano, pero como arquetipo nacional de la esencia de lo que significa ser varón mexicano es una creación moderna producida por la historia reciente de México, no una realidad cultural preexistente que explica esa historia.

Es interesante al respecto recordar las especulaciones de Gramsci sobre el campesino rebelde visionario italiano del siglo XIX, Davide Lazzaretti (véanse las pp. 141-144), que potenciaba su crítica visionaria valiéndose de elementos narrativos procedentes no de viejas tradiciones campesinas, como muchos creían, sino de una novela histórica popular. Para comprender por qué la crítica de Lazzaretti adoptó aquella forma concreta, es importante tener en cuenta su posición subalterna. Es poco realista pensar que un campesino rebelde italiano del siglo XIX pudiera elaborar un discurso antihegemónico coherente y bien hilvanado con el que oponerse a las fuerzas hegemónicas que tenía frente a él. Como dice Gramsci en una Nota citada en el capítulo 5 (véase la p. 121): «La clases inferiores, históricamente a la defensiva, sólo pueden acceder a la autoconsciencia a través de una serie de negaciones» (SPN, p. 273). En la última sección de este capítulo quiero retomar la cuestión de la hegemonía en el contexto de la obra del antropólogo Roger Keesing.

La «hegemonía petrificada» y la hegemonía de Gramsci

Ya he dicho que la cultura es para Gramsci, en parte, la vivencia de clase en un espacio y un tiempo determinados. Una dimensión crucial de esa vivencia de clase son las relaciones de poder concretas. El concepto de hegemonía nos ayuda a entender cómo se vive el poder en un contexto dado, y cómo se producen y reproducen ciertos regímenes de poder —recordemos que no hay régimen sin contestación— en la vida cotidiana de los individuos. El estudio de Keesing de las luchas anticoloniales en las islas Salomón constituye un buen ejemplo de cómo se plasma la hegemonía en la práctica.

Antes he dicho que los antropólogos, en su mayoría, han creído

que el concepto de hegemonía en Gramsci se refería a la lucha por imponer una determinada descripción del mundo. De acuerdo con esta forma de entender la hegemonía, lo que cuenta al final es: ¿cuáles son las concepciones, ideas y creencias sobre «cómo es el mundo» que acaban imponiéndose? Para los Comaroff, «donde [Gramsci] más cerca está de una definición de «hegemonía» es cuando habla de «una *concepción* del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica y en todas las manifestaciones de vida individuales y colectivas» (véase la p. 194; la cursiva es mía). Pero en esta formulación Gramsci se refiere a la ideología, no a la hegemonía, como ya he mencionado. Transformar así la hegemonía en poco más que un sinónimo de ideología equivale, si se lee a Gramsci, a despojar a la noción de hegemonía de buena parte de su utilidad y su eficacia para abordar la cuestión del poder. Yo diría que en los cuadernos de la cárcel la hegemonía es una manera de enfocar la cuestión del poder, que cuando aborda las realidades empíricas —cómo se vive el poder en determinados espacios y tiempos— se niega a privilegiar las ideas o las realidades materiales, a las que considera engranadas entre sí y en continua interacción. Es, pues, un concepto que rechaza cualquier tipo de jerarquía simple entre la base y la superestructura. Yo diría que es precisamente ese rechazo lo que hace de la hegemonía una herramienta tan potencialmente fructífera para abordar el tema del poder.

En su artículo de 1994, «Colonial and Counter-Colonial Discourse in Melanesia», de inspiración básicamente gramsciana, Keesing nos ofrece una interesante y sólida descripción de hegemonía. Pero se observa una contradicción entre la definición de hegemonía de Keesing, esencialmente «petrificada», y las realidades hegemónicas que describe en su estudio de casos, donde parece aflorar algo mucho más próximo al espíritu de Gramsci y a su versión de la hegemonía. Al exponer claramente esta diferencia, para establecer un diálogo entre la «hegemonía petrificada» de las definiciones explícitas de Keesing y la concepción más sustancial de hegemonía implícita en el material del estudio de casos, confío en poder demostrar la utilidad de Gramsci a la hora de analizar los complejos perfiles de la cultura, la clase y la desigualdad.

Keesing es uno de los pocos antropólogos de inspiración gramsciana que no hace referencia ni a Raymond Williams ni a Stuart Hall,

ni en su artículo ni en su libro de 1992 (del que procede gran parte del material de su artículo posterior).[9] Empieza contextualizando su artículo en términos de «dominación ideológica», afirmando que «el primero en exponer claramente los procesos hegemónicos de dominación ideológica fue Gramsci» (1994, p. 41). Y luego define el artículo como una indagación de «cómo el discurso colonial ha impuesto estructuras categóricas y formas concretas en el discurso contrahegemónico de resistencia y descolonización del suroeste del Pacífico» (1994, pp. 41-42). Hasta aquí el autor parece moverse en el ámbito del discurso y de la ideología. Pero cuando Keesing pasa a abordar los materiales de su estudio de casos, el punto de mira del análisis se desplaza a los procesos que indujeron la imposición de determinadas estructuras categóricas, y a la convivencia obligada de los isleños con ese mundo colonial, donde eran claramente subalternos, forzándoles a luchar contra ese mundo colonial en los términos impuestos por éste. Y no fue tanto una lucha entre distintas concepciones del mundo cuanto, básicamente, entre los representantes de un Estado moderno con un arsenal de armas de coerción modernas y unas gentes cuya fuerza coercitiva consistía en «guerreros provistos de palos, lanzas, arcos y flechas» (1994, p. 47). Pero también fue una lucha entre un nuevo orden que llegó enarbolando un cuerno de la abundancia poderosamente seductor de nuevos bienes de consumo y un mundo incapaz de competir en términos tecnológicos. Las hachas de piedra poco podían hacer contra las espadas de acero capaces de arrasar bosques en menos de la mitad del tiempo que las hachas de piedra, y lo mismo ocurría con los palos, las lanzas y la indumentaria locales frente a las armas de fuego y la indumentaria coloniales. Como fuente de todos esos nuevos bienes deseables, el mundo colonial, con sus comerciantes y sus misioneros, sus soldados y su policía, rezumaba un poder que era una mezcla de coerción y de seducción.

Inicialmente, cuando los habitantes de la isla de Malaita entraron en la órbita de un sistema capitalista mundial en expansión a finales del siglo XIX vía exploradores, balleneros, comerciantes y personal encargado de reclutarlos como fuerza de trabajo para las plantaciones de Queensland y Fiji (Keesing, 1992, p. 9), utilizaron, como era de esperar, sus propias estructuras y conceptos categóricos para tratar de acomodar a aquellos nuevos personajes y fuerzas en su propio mundo conocido. Como muchos otros en otras partes del mundo,[10] primero intentaron utilizar a aquellos recién llegados para sus propios fines locales, y cuando eso no funcionó, trataron de resistirse por la fuerza. La historia de los habitantes de Malaita con los que Keesing trabajó, los kwaio, era una historia de resistencia: ataques contra barcos de reclutamiento en la década de 1880, el asesinato del primer misionero blanco que se estableció en la zona en 1911, y la masacre de un oficial de distrito particularmente impopular y de su entorno unos quince años más tarde. Dos años después de la llegada de Keesing y su proyecto de trabajo de campo en 1963, los kwaio mataron a otro misionero (1994, p. 44). No parecían gentes dispuestas a aceptar con resignación su transformación en súbditos coloniales.

9. Yo también me he inspirado en el libro de Keesing de 1992, *Custom and Confrontation*, para la parte que viene a continuación, pero como la noción de hegemonía es más clara en su artículo posterior, menos cargado de conceptos teóricos, me he centrado más en el árticulo qué en el libro.

En la década de 1940, en el contexto de la segunda guerra mundial y de los disturbios que causó en la región, surgió un movimiento explícitamente anticolonial más organizado, el Maasina Rule. Aunque aparentemente desmantelado a finales de los años cincuenta, el movimiento pasó a una existencia clandestina. Una de las principales reivindicaciones del movimiento era el reconocimiento por el Estado colonial de la «Ley consuetudinaria de Malaita». A simple vista parecía un claro ejemplo de resistencia contra el gobierno colonial; un rechazo de la ley colonial y el derecho a regirse por la ley indígena de la época precolonial. Pero en realidad, como explica Keesing, la propia noción de lo que en la lengua local llamaban *kastom* («costumbre») era en sí misma un producto del orden colonial.

El propio Keesing tardó bastante tiempo en comprenderlo. Habiendo llegado a Malaita como flamante estudiante recién graduado para desarrollar su primer trabajo de campo a principios de los años sesenta —un período antropológico lejano visto desde la década de 1990—, Keesing enfocaba su proyecto según las coordenadas antropológicas convencionales, preparado para registrar la vida y la cultura de los kwaio. Los propios kwaio lo veían como alguien que «escribía la

10. Se trata de un tema importante en la obra de Sahlins; véase, por ejemplo, su obra *Islas de historia* (1985).

costumbre» (1992, p. 135) y para su regocijo parecían tan entusiasmados con su proyecto como él mismo, hasta el punto de construir junto a su casa una «casa del comité» especial donde cada martes se reunía el «comité del subdistrito» y «se dedicaban a "desentrañar" la *kastom*, "la costumbre", con interminables discusiones, debates y sesiones de litigio. *Kastom* ... había que ponerlo por escrito y yo [Keesing] fui asignado actor principal en aquel proceso» (1994, p. 42). Inicialmente complacido por su recepción, Keesing empezó poco a poco a comprender que lo que sus anfitriones kwaio entendían por *kastom* era algo bastante diferente de la «cultura» viva que había venido a registrar, y que el proyecto de *kastom* de los kwaio tenía una finalidad claramente política —un objetivo que creían poder alcanzar con la ayuda de aquel poderoso visitante norteamericano. Al principio, Keesing no entendía por qué aquel rincón relativamente remoto de Malaita, donde apenas había llegado la vida moderna, concedía tanta importancia a «desentrañar la *kastom*». «¿Por qué hablar constantemente de *kastom* cuando aún prevalecían costumbres y usos ancestrales?» (1994, p. 43). Pero lo más extraño era que en las reuniones de los martes los dirigentes kwaio se llamaban *sifi* («jefes») y en cambio fuera de aquellas reuniones no había jefes.

> Además, la autoridad que supuestamente poseían los jefes no se atenía a las «líneas» de los pequeños grupos de parentesco que yo describía sociológicamente el resto de la semana, sino a las unidades utilizadas desde los años veinte por el gobierno colonial a efectos de impuestos (unidades sin ninguna correspondencia con los grupos o categorías indígenas) (1994, p. 43).

Gradualmente, Keesing empezó a reconocer el carácter profundamente colonial de aquella categoría aparentemente indígena de *kastom*:

> La conceptualización de la «costumbre» (o de la «ley») como la quintaesencia del modo de vida de un pueblo y como un ámbito impugnado por la imposición de la ley colonial era en sí misma un producto de la experiencia colonial y de la categorización europea. Antes de la dominación colonial, los habitantes de Malaita tenían sus ancestros y sus normas, pero no tenían —ni podían tener— *kastom*[11] (1994, p. 45).

11. Los Comaroff vienen a decir algo parecido sobre la emergencia del concepto tswana de *setswana* (la cultura tswana) (1991, p. 18).

No es que las autoridades coloniales, los misioneros u otros actores de la fase colonial, como los antropólogos, hubieran impuesto esta categoría a la población local. La *kastom* había nacido más bien de las luchas entre los colonizadores y los colonizados cuando los habitantes ahora reducidos a un estatus subalterno en el seno del nuevo régimen de poder intentaron negarle legitimidad a un Estado colonial en unos términos que aquel Estado pudiera reconocer, conscientes de que no podrían derrotarlo por la fuerza. Este es un aspecto del significado de hegemonía en la práctica: el poder de determinar las reglas que estructuran y determinan cómo hay que librar las luchas. El que los pueblos colonizados tuvieran «costumbre» y que en determinados contextos la costumbre local pudiera imponerse a las leyes coloniales era algo aceptado por la mayoría de los regímenes coloniales. Desde la perspectiva del colonizado el problema era: ¿qué pueden aceptar las autoridades coloniales como «costumbre» genuina y autorizada? ¿De qué manera podían los colonizados presentar sus demandas en el lenguaje de la «costumbre»?

Una realidad diáfana para todo pueblo colonizado sin escritura, como los kwaio, es que en el mundo colonial, la palabra escrita es sumamente poderosa.

> En términos de la experiencia melanesia del dominio colonial, la palabra escrita —casi siempre en forma de Biblia y de estatutos coloniales legales— era un poderoso instrumento de subyugación. Con sus citas de capítulos y versículos, los misioneros cuestionaban y condenaban los preceptos ancestrales; citando las leyes coloniales, las autoridades del distrito arrestaban y colgaban a los hombres que actuaban según los usos ancestrales, para hacer valer los derechos jurídicos y preservar la moralidad. Para lograr que el Estado colonial reconociera los usos ancestrales, había que disponer de una versión indígena de la Biblia y de los textos legales ... los líderes kwaio hablan de *loa*, «ley», y de *kastom* en sus discursos de resistencia (1994, pp. 45-46).

A diferencia de sus formulaciones iniciales más bien idealistas de hegemonía, hacia el final de su artículo Keesing da un buen ejemplo de una forma muy práctica de hegemonía en el contexto de una plantación que deparó nuevas agrupaciones y categorías. Aquí la hegemonía tiene que ver con fuerzas muy materiales.

> En las Salomón, así como en el resto de Melanesia, tanto las estructuras administrativas como la economía de las plantaciones del Estado colonial se basaba en categorías de nueva creación —distritos, tribus— y en estereotipos étnicos — «hombres de Malaita», «hombre Tanna». Los hombres de determinadas «tribus» o islas fueron distribuidos según una división colonial del trabajo basada en nociones esencialistas de su carácter. Lo que me parece más llamativo no es la forma de inculcar en los isleños una falsa consciencia mediante la prevalencia de categorías e identidades inexistentes, sino la forma en que las estructuras sociales, políticas y económicas de la dominación colonial y la economía de las plantaciones transformaron esas entidades inexistentes en entidades *reales*, en términos de la experiencia de los isleños. En el mundo de las plantaciones, los malaitios se convirtieron en una unidad social relevante; se les obligó a vivir juntos, a trabajar juntos, a luchar juntos contra otros isleños, a resistir juntos contra los europeos (1994, p. 50).

Finalmente, las islas Salomón lograron la independencia en 1978, convirtiéndose en el 150 Estado miembro de las Naciones Unidas, con todos los atributos propios de un Estado moderno: un régimen parlamentario, un sistema jurídico moderno, planes de desarrollo, etc. Lo cual dejaba poco espacio para la reinstauración de la *kastom* —paradójicamente un producto del mundo colonial— que tanto habían esperado los tradicionalistas entre los que Keesing trabajó. Ahora los kwaio vivían en un mundo remodelado por las fuerzas generadas por los grandes sistemas económicos y políticos. En sus luchas contra el orden colonial, y en el más reciente orden poscolonial, la resistencia de los kwaio, pese a su tenacidad, estaba abocada a no ser más que eso, mera resistencia. Es decir, los kwaio no tuvieron ninguna posibilidad de rehacer el mundo y volver a la antigua situación precolonial. El caso de los kwaio me parece un ejemplo vivo de lo que Gramsci entendía por hegemonía.

Escapar de la subalternidad

Aquí también es relevante la visión crítica de Gramsci de la cultura subalterna y su insistencia en la necesidad de trascenderla, como ya hemos comentado en el capítulo 5. Para Gramsci, la cultura subalterna es por definición confusa e incoherente; por lúcida que sea la percepción que tienen los subalternos de las realidades locales del poder, estando como están atrapados en la cultura subalterna son incapaces de captar las grandes estructuras de opresión en las que viven. Es la consciencia de las realidades locales y provincianas lo que Scott describe tan bien. Según Gramsci, sólo si escapan de su cultura subalterna podrán superar su subalternidad quienes habitan en ella. Es decir, el carácter de las culturas subalternas es tanto un producto de su condición de dominados como una forma de perpetuar esa dominación. En Gramsci, si bien hay ciertamente compasión y respeto hacia el sufrimiento y la explotación de los subalternos, no se aprecia en absoluto esa exaltación de su cultura tan característica de los textos antropológicos. En este sentido, conviene recordar que la hostilidad de Grasmci hacia toda exaltación fácil y potencialmente sentimental, brota de su identidad como militante político. Al igual que Marx, él no sólo pretendía conocer el mundo, sino transformarlo.

Pero ¿significa esto que la visión del mundo de los tradicionalistas kwaio de Keesing no tiene cabida en el flamante nuevo mundo del Estado-nación de las islas Salomón? En este contexto es interesante hacer que Keesing y los kwaio dialoguen con algunas ideas de Gramsci sobre el papel de los intelectuales como forjadores de nuevas concepciones del mundo potencialmente contrahegemónicas. El problema de la *kastom* de los tradicionalistas kwaio es que, aunque los antiguos relatos precoloniales ofrecían interpretaciones perfectamente adecuadas a aquel mundo cerrado, cuando ese mundo quedó incorporado al orden político y económico global, aquellos relatos ya no servían para explicar, aprehender y, sobre todo, *controlar* las nuevas realidades de las plantaciones o de la vida urbana, por ejemplo. Sin duda podían explicar ese mundo terrible y para muchos incomprensible de un modo psicológicamente satisfactorio para los individuos anclados en el viejo orden kwaio, pero no podían ofrecer una interpretación superior capaz de sustituir el discurso poscolonial y colonial dominante del capitalismo, la modernidad y el desarrollo. Para decirlo de otra manera, es posible que las viejas explicaciones fueran capaces de aprehender las vivencias de los kwaio en el seno del nuevo orden —cómo se *sentían*—, pero no de ofrecer una explicación sistemática y coherente que permitiera a los oprimidos por ese nuevo orden superarlo. Producir este tipo de discurso coherente y sistemático,

afirma Gramsci, es tarea de los intelectuales, pero estos intelectuales tienen que estar siempre en estrecho contacto con aquellos a quienes representan, deben, como dice Gramsci, sentir además de pensar. Como explica en la Nota sobre la relación entre conocer, comprender y sentir, citada en la p. 151:

> El elemento popular «siente», pero no siempre comprende o sabe; el elemento intelectual «sabe», pero no siempre comprende y, sobre todo, no siempre «siente» ... El error del intelectual consiste en creer que se puede saber sin comprender y, especialmente, sin sentir ni apasionarse (no sólo por el saber en sí, sino también por el objeto del saber), es decir, que el intelectual sólo puede ser un intelectual (y no un mero pedante) en la medida en que se diferencia y se separa del pueblo-nación, es decir, sin sentir las pasiones elementales del pueblo, comprendiéndolas, explicándolas y justificándolas en la situación histórica concreta, y relacionándolas dialécticamente con las leyes de la historia y con una concepción superior del mundo, científica y coherentemente elaborada, que es el «conocimiento». No se puede hacer política-historia sin esa pasión, sin ese nexo sentimental entre los intelectuales y el pueblo-nación (SPN, p. 418).

Mantener esta conexión es con frecuencia especialmente difícil para los intelectuales de las sociedades poscoloniales como la de las islas Salomón, donde ser intelectual tiende a ser sinónimo de desconectarse de las supersticiones «primitivas» del pasado y de socializarse adoptando el pensamiento «moderno», «científico» y todas las ideas establecidas del capitalismo global contemporáneo. Los comentarios de Gramsci sobre los intelectuales italianos de su época son relevantes al respecto: «Toda la "clase culta", y toda su actividad intelectual, está separada del pueblo-nación ... en relación con el pueblo-nación el elemento intelectual autóctono es más "extraño" que los extranjeros» (SCW, p. 210). Si bien no hay que idealizar el mundo de los kwaio tradicionalistas, tal vez es posible discernir en él, aunque de forma embrionaria y fragmentaria, elementos de una crítica a la fuerza inexorable del capitalismo capaces de inspirar a quienes tratan de construir una auténtica contrahegemonía, una contrahegemonía capaz de ofrecer una alternativa viable, que por definición debería trascender los estrechos límites del mundo kwaio. Una interpretación contrahegemónica así concebida habría de contener una verdad que pudieran reconocer y en la que pudieran identificarse emocionalmente quienes realmente sufren las consecuencias de esas fuerzas inexorables de esta particular manifestación poscolonial.

Una nota final

Espero haber empezado a sugerir en este capítulo las vías de una posible implicación de la antropología no sólo con el Gramsci parcial y más «antropológico» que está asentado en ella, sino con el personaje mucho más complejo y desconocido que brota de una lectura continuada y seria de sus escritos, una figura que se resiste a todo resumen. Si este libro ha logrado su propósito, habrá conseguido remitir al lector al propio Gramsci, y me parece apropiado dar a Gramsci la última palabra. He optado por finalizar con tres extractos de una serie de cartas que Gramsci escribió a su cuñada Tatiana desde la cárcel.

Gramsci podía mostrarse muy cortante con Tatiana, incluso despiadado cuando detectaba algo que a él le parecía vago o sentimental. Por ejemplo, en otoño de 1931 Tatiana escribió a Gramsci para hablarle, entre otras cosas, de una película alemana que había visto titulada *Dos mundos*. La película narraba la historia de una relación amorosa imposible entre una mujer judía y un oficial austríaco, y esa relación estaba condenada porque los amantes pertenecían a dos mundos diferentes. A Tatiana (cuya madre, la suegra de Gramsci, era judía) la idea de dos mundos incompatibles le parecía convincente y así se lo escribió a Gramsci. Pero Gramsci no estuvo en absoluto de acuerdo, pues para él se trataba de la típica manera de pensar sensiblera y sobre todo peligrosa. Sus cartas a Tatiana sobre el tema reflejan su irritación, pero además muestran de nuevo su absoluto rechazo de cualquier noción de entidades culturales fijas y acotadas capaces de existir más allá de un espacio y un tiempo concretos. Lo cual no significa que no se pudiera hablar de grandes entidades culturales, como la cultura judía o la cultura italiana. Sin embargo, para Gramsci las «culturas», que son en última instancia el producto de historias concretas, siempre son entidades fluidas y versátiles; y nosotros siempre debemos recordar cuando hablamos de «culturas» concretas que su carácter particular depende del lugar concreto y del momento

histórico concreto que nos ocupa. Y es igualmente importante recordar que lo que constituye una «cultura» depende de las preguntas concretas que queramos plantear. Por ejemplo, en el contexto de ese intercambio con Tatiana, Gramsci reafirma su identidad cultural como italiano. En otros contextos habría enfatizado la identidad cultural proletaria que compartía con los trabajadores rusos o alemanes frente a la identidad cultural burguesa de los patronos de la Fiat. Creo que no es arriesgado decir que Gramsci no habría perdido el tiempo con el concepto de hibridez tan popular hoy en día (véase el capítulo 3). Para Gramsci, el contexto lo era todo.

El 13 de septiembre Gramsci le escribe a Tatiana:

> ¿Cómo es posible que creas que estos dos mundos [reflejados en *Dos mundos*] existen realmente? Esta forma de pensar es propia de los Cien Negros,[12] del Ku Klux Klan americano o de las esvásticas alemanas ... la película debe de ser de origen austríaco, producto del antisemitismo de la posguerra (PLII, p. 71).

Y continúa su argumentación en su carta del 5 de octubre:

> Los comentarios atenuantes que haces respecto al problema de los supuestos dos mundos no mitiga el error fundamental de tu punto de vista y no merma en absoluto el valor de mi afirmación de que se trata de una ideología propia, si bien marginal, de los Cien Negros, etc. Sé muy bien que tú no participarías en un pogromo, pero para que tenga lugar un pogrom es necesario que la ideología de los «dos mundos» impenetrables, de razas distintas, se propague y se popularice hasta formar esa atmósfera imponderable que los Cien Negros explotan manipulando la muerte de un niño desangrado para acusar a los judíos de haberlo asesinado en un sacrificio ritual. El estallido de la guerra mundial nos ha demostrado que las clases y los grupos dirigentes saben cómo explotar estas ideologías aparentemente inocuas con el fin de arrastrar a la opinión pública ... ¿Qué quieres decir con «dos mundos»? ¿Se trata de dos tierras incapaces de un acercamiento mutuo y de comunicarse? Si no te refieres a eso, y si se trata de una expresión metafórica y relativa, significa muy poco, porque metafóricamente hay miles de «mundos», incluido el del proverbio campesino: «Toma esposas y bueyes de tu propio pueblo». ¿A cuántas sociedades pertenece cada individuo? ¿Y no hacemos cada uno de nosotros continuos esfuerzos por unificar nuestra propia concepción del mundo donde siguen subsistiendo fragmentos heterogéneos de mundos culturales fosilizados? ¿Y no existe un proceso histórico general que tiende continuamente a unir a toda la humanidad? ¿Acaso nosotros dos, cuando nos escribimos, no descubrimos constantemente motivos de discordia sin por ello dejar de entendernos sobre ciertas cuestiones? ¿Y acaso no tiende cada grupo, partido, secta o religión a crear su propio «conformismo» (no en sentido pasivo o gregario)? (PLII, p. 82).

12. Los Cien Negros eran bandas monárquicas que, durante y después de la Revolución rusa de 1905, atacaban a los judíos, a los estudiantes y a conocidos izquierdistas.

Y por último, el 12 de octubre le dice:

> Yo no tengo raza: mi padre es de reciente origen albanés ... mi abuela era una González descendiente de una familia italo-española del sur de Italia ... mi madre es sarda por parte de padre y madre, y Cerdeña sólo se unió al Piamonte en 1847, tras haber sido feudo y patrimonio personal de los príncipes piamonteses ... No obstante, mi cultura es fundamentalmente italiana y este es mi mundo; en ningún momento me he sentido desgarrado entre dos mundos... (PLII, p. 87).

Bibliografía

Obras de Gramsci

(1971), *Selections From the Prison Notebooks,* editado por Quintin Hoare y Geoffrey Nowell Smith, Lawrence & Wishart, Londres.

(1977), *Antonio Gramsci: Selections From Political Writings 1910-1920*, editado por Quintin Hoare, Lawrence & Wishart, Londres.

(1978), *Antonio Gramsci: Selections From Political Writings 1921-1926*, editado por Quintin Hoare, Lawrence & Wishart, Londres.

(1985), *Antonio Gramsci: Selections From Cultural Writings*, editado por David Forgacs y Geoffrey Novell-Smith, Lawrence & Wishart, Londres.

(1992), *Antonio Gramsci: Prison Notebooks* (vol. I), editado por Joseph Buttigieg, Columbia University Press, Nueva York.

(1994), *Letters from Prison* (2 vols), editado por Frank Rosengarten y traducido por Ray Rosenthal, Columbia University Press, Nueva York.

(1995), *Antonio Gramsci: Further Selections From the Prison Notebooks*, editado por Derek Boothman, University of Minnesota Press, Minneapolis.

(1996), *Antonio Gramsci: Prison Notebooks* (vol. II), editado por Joseph Buttigieg, Columbia University Press, Nueva York.

Otras referencias

Anderson, P. (1976-1977), «The Antinomies of Antonio Gramsci», *New Left Review*, 100 (noviembre de 1976 - enero de 1977), pp. 5-78.

Asad, T., ed. (1973), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Ithaca Press, Londres.

Bailey, G., y J. Peoples (1999), *Introduction to Cultural Anthropology*, Wadsworth, Belmont.

Barrett, S. R., S. Stokholm y Jeanette Burke (2001), «The Idea of Power and the Power of Ideas: A Review Essay», *American Anthropologist*, 103(2), pp. 468-480.

Beattie, J. (1964), *Other Cultures: Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology*, Routledge & Kegan Paul, Londres (hay trad. cast.: *Otras culturas: objetivos, métodos y realizaciones de la antropología social*, FCE, México, 1978).

Brow, J. (1988), «In Pursuit of Hegemony: Representations of Authority and Justice in a Sri Lankan Village», *American Ethnologist*, 15, pp. 311-327.

Clifford, J. (1997), *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Harvard University Press, Cambridge, Mass (hay trad. cast.: *Itinerarios transculturales*, Gedisa, Barcelona, 1999).

— (1998), *The Predicament of Culture*, Harvard University Press, Cambridge, Mass (hay trad. cast.: *Dilemas de la cultura*, Gedisa, Barcelona, 2001).

Comaroff, J., y John Comaroff (1991), *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, vol. I, University of Chicago Press, Chicago y Londres.

Crehan, K. (1977a), *The Fractured Community: Lanscapes of Power and Gender in Rural Zambia*, University of California Press, Berkeley.

— (1997b), «"Tribes" and the People Who Read Books: Managing History in Colonial Zambia», *Journal of Southern African Studies*, 23(2) (junio), pp. 203-218.

Davidson, A. (1977), *Antonio Gramsci: Towards an Intellectual Biography*, Merlin Press, Londres.

Di Nola, A. (1998), «How Critical was De Martino's "Critical Ethnocentrism" in Southern Italy?», en *Italy's «Southern Question»*, editado por Jane Schneider, Berg, Oxford y Nueva York.

Fabian, J. (1983), *Time and the Other: How Anthropology makes its Object*, Columbia University Press, Nueva York.

Feierman, Steven (1990), *Peasant Intellectuals: Anthropology and History in Tanzania*, University of Wisconsin Press, Madison.

Femia, J. V. (1981), *Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness and the Revolutionary Process*, Clarendon Press, Oxford.

Fiori, G. (1990) [primera edición en Italia, 1965], *Antonio Gramsci: Life of a Revolutionary*, Verso, Londres y Nueva York.

Fontana, B. (1993), *Hegemony and Power: On the Relation between Gramsci and Machiavelli*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Fox, R. (1989), *Gandhian Utopia: Experiments with Culture*, Beacon Press, Boston.

Geertz, C. (1973a), «Thick Description: Toward and Interpretive Theory of Culture», en *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, Nueva York (hay trad. cast.: *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 2000).

— (1973b), «Religion as a Cultural System», en *The Interpretations of Culture*, Basic Books, Nueva York.

Germino, D. (1990), *Antonio Gramsci: Architect of a New Politics*, Louisiana State University Press, Baton Rouge y Londres.

Gill, L. (1993), «"Proper Women" and City Pleasures: Gender, Class and Contested Meanings in La Paz», *American Ethnologist*, 20(1), pp. 72-88.

Guha, R. (1997), *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., y Londres.

Guha, R., y G. Chakrovarty Spivak, eds. (1988), *Selected Subaltern Studies*, Oxford University Press, Nueva York y Oxford.

Gutmann, M. C. (1966), *The Meanings of Macho: Being a Man in Mexico City*, University of California Press, Berkeley.

Hall, S. (1986a), «Gramsci's relevance for the study of race and ethnicity», *Journal of Communication Inquiry*, 10(2), pp. 5-27.

— (1986b), «The problem of Ideology: Marxism without guarantees», *Journal of Communication Inquiry*, 10(2), pp. 28-43.

— (1988a), «The Toad in the Garden: Thatcher among the Theorists», en *Marxism and the Interpretation of Culture*, editado por Lawrence Grossberg y Cary Nelson, University of Illinois Press, Urbana y Chicago.

— (1988b), «Gramsci and Us», en *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left*, Verso, Londres y Nueva York.

— (1994), «Cultural Studies: Two Paradigms», en *Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory*, editado por N. Dirks, G. Eley y S. Ortner, Princeton University Press [primera publicación en 1980, en *Media, Culture and Society*, 2, pp. 57-72], Princeton, NJ.

Haug, W. F. (1994), *Gefängnishefte* (Cuadernos de la cárcel), vol. 6, Philosophie der Praxis (Cuadernos 9 y 10), editado por W. F. Haug, con la colaboración de K. Bochmann, P. Jehle y G. Kuck, Argument Verlag, Hamburgo.

— (2000) «Gramsci's Philosophy of Praxis», *Socialism and Democracy*, 14(1), (primavera-verano), pp. 1-19.

Hobsbawm, E. (1965), *Primitive Rebels*, Norton, Nueva York (hay trad. cast.: *Rebeldes primitivos*, Crítica, Barcelona, 2001).

Hobsbawm, E., y Terence Ranger, eds. (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge (hay trad. cast.: *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona, 2002).

Hymes, D., ed. (1969), *Reinventing Anthropology*, Pantheon Books, Nueva York.

James, M., ed. (2001), *Antonio Gramsci: Critical Assessment of Leading Political Philosophers* (4 vols.), Routledge, Londres.

Keesing, R. M. (1974), «Theories of Culture», *Annual Review of Anthropology*, 3, pp. 73-97.

— (1992), *Custom and Confrontation: the Kwaio Struggle for Cultural Autonomy*, University of Chicago Press, Chicago.

— (1994), «Colonial and Counter-Colonial Discourse in Melanesia», *Critique of Anthropology*, 14(1), pp. 41-58.

Kroeber, A. L., y C. Kluckholn (1952), *Culture: a Critical Review of Concepts and Definitions*, Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, vol. 47, Harvard.

Kurtz, D. V. (1996), «Hegemony and Anthropology: Gramsci, exegeses, reinterpretations», *Critique of Anthropology*, 16(2), pp. 103-135.

Laclau, E., y C. Mouffe (1985), *Hegemony and Socialist Strategy: Toward a Radical Democratic Politics*, Verso, Londres.

Lagos, M. (1993), «We Have to Learn to Ask: Hegemony, Diverse Experiences, and Antagonistic Meanings in Bolivia», *American Ethnologist*, 20(1), pp. 52-71.

Lewis, O. (1961), *The Children of Sánchez: Autobiography of a Mexican Family*, Vintage, Nueva York (hay trad. cast.: *Los hijos de Sánchez: autobiografía de una familia mexicana*, FCE, México, 1964).

Linger, D. (1993), «The Hegemony of Discontent», *American Ethnologist*, 20(1), pp. 3-24.

Malinowski, B. (1984) [1922], *Argonauts of the Western Pacific*, Waveland Press, Prospect Heights (hay trad. cast.: *Los argonautas del Pacífico occidental*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1986).

Malkki, L. H. (1995), *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*, University of Chicago Press, Chicago.

— (1997), «News and Culture: Transitory Phenomena and the Fieldwork Tradition», en *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, editado por Akhil Gupta y James Ferguson, University of California Press, Berkeley.

Marx, K. (1963), *The Poverty of Philosophy*, International Publishers, Nueva York (hay trad. cast.: *La miseria de la filosofía*, Aguilar, Madrid, 1973).

— (1970), *Contribution to the Critique of Political Economy*, Lawrence & Wishart, Londres (hay trad. cast.: *Contribución a la crítica de la economía política*, Alberto Corazón, Madrid, 1970).

— (1976), *Capital*, vol. I, Penguin, Harmondsworth (hay trad. cast.: *El capital*, FCE, México, 1946).

Marx, K., y F. Engels (1975), *Selected Correspondence*, Progress Publishers, Moscú.

— (1998) [1848], *The Communist Manifesto*, Verso, Londres y Nueva York (hay trad. cast.: *El manifiesto comunista*, Grijalbo, Barcelona, 1973).

Mitchell, J. C. (1956), *The Kalela Dance: Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia*, The Rhodes-Livingstone Papers, n.° 7, Manchester 1956.

Mouffe, C., ed. (1979), *Gramsci and Marxist Theory*, Routledge & Kegan Paul, Londres.

Ortner, S. (1984), «Theory in Anthropology since the Sixties», *Comparative Studies in Society and History*, 26(1), pp. 142-166.

Sahlins, M. (1985), *Islands of History*, Chicago University Press, Chicago y Londres (hay trad. cast.: *Islas de historia*, Gedisa, Barcelona, 1987).

Sassoon, A. S. (1987) (segunda edición), *Gramsci's Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

— (2000), «Gramsci's Subversion of the Language of Politics», en *Gramsci and Contemporary Politics: Beyond Pessimism of the Intellect*, Routledge, Londres y Nueva York.

Scott, J. (1985), *Wapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven y Londres.

Steward, J. H., ed. (1956), *The People of Puerto Rico: A Study in Social Anthropology*, University of Illinois Press, Urbana.

Thompson, E. P. (1968), *The Making of the English Working Class*, Penguin Books, Harmondsworth.

Turner, V. (1967), *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Ithaca y Londres (hay trad. cast.: *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*, Siglo XXI de España, Madrid, 1980).

Tylor, E. (1871), *Primitive Culture*, John Murray, Londres (hay trad. cast.: *La cultura primitiva*, Ayuso, Madrid, 1977-1981).

Williams, R. (1977), *Marxism and Literature*, Oxford University Press, Oxford (hay trad. cast.: *Marxismo y literatura*, Península, Barcelona, 1997).

— (1983), *Keywords: a Vocabulary of Culture and Society*, Fontana Paperbacks, Londres.

— (1990), *What I Came to Say*, Hutchinson Radius, Londres.

Wolf, E. (1969), *Peasant Wars of the Twentieth Century*, Harper & Row, Nueva York.

— (1978), «Remarks on *The People of Puerto Rico*», *Revista/Review Interamericana*, 8, pp. 18-25.

— (1982), *Europe and the People without History*, University of California Press, Berkeley.

— (1999), *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis*, University of California Press, Berkeley.
— (2001), *Pathways of Power: Building and Anthropology of the Modern World*, University of California Press, Berkeley.
Woost, M. (1993), «Nationalizing the Local Past in Sri Lanka: Histories of Nation and Development in a Sinhalese Village», *American Ethnologist*, 20(3), pp. 502-521.

Gramsci en España

I. Traducciones de la obra de Antonio Gramsci al castellano

I.1. Escritos anteriores a 1926

(1974), *Consejos de fábrica y estado de la clase obrera*. Roca, México.
(1975), *Revolución rusa y Unión Soviética*. Roca, México.
(1974), *Contra el pesimismo. Previsión y perspectiva*. Roca, México.
(1975), y A. Bordiga, *Debate sobre los consejos de fábrica*. Anagrama, Barcelona.
(1978), *La cuestión meridional*. Dédalo, Madrid.
(1978), *La construcción del Partido Comunista*. Dédalo, Madrid.

I.2. Cartas

(1978), *Cartas desde la cárcel* (edición incompleta), Cuadernos para el diálogo, Madrid.
(1991), *Cartas a Yulca*. Crítica, Barcelona.
(1981), *El árbol del erizo*. Bruguera, Barcelona.

I.3. Cuadernos de la cárcel

Existe una traducción de la edición crítica de los *Quaderni* publicada por Ediciones Era en México en seis volúmenes. En España sólo hay traducciones de cuadernos sueltos y antologías de los cuadernos escritos por Gramsci en la cárcel entre 1929 y 1935:

(1967), *Cultura y literatura*. Península, Barcelona.
(1970), *Introducción a la filosofía de la praxis. Península*, Barcelona.
(1971), *La política y el estado moderno*. Península, Barcelona.

(1971), *La alternativa pedagógica*. Nova Terra, Barcelona.
(1985), *Introducción al estudio de la filosofía*. Crítica, Barcelona.

I.4. Antologías de escritos de A. G.

(1974), *Antología* (edición a cargo de Manuel Sacristán), Siglo XXI, Madrid, (varias reediciones posteriores).
(1998), *Para la reforma moral e intelectual*. Los Libros de la Catarata, Clásicos del pensamiento crítico, Madrid.

II. Estudios sobre Gramsci publicados en España

Aguilera de, J. R. (1984), *Gramsci y la vía nacional al socialismo*, Akal, Madrid.
Díaz Salazar, R. (1990), *El proyecto de Gramsci*, Anthropos, Barcelona.
Fernández Buey, F. (1978), *Ensayos sobre Gramsci*, Materiales, Barcelona.
Fernández Buey, F. (2001), *Leyendo a Gramsci*, El viejo topo, Barcelona.
Jardón, I. (1995), *Marxismo y filosofía en Gramsci*, Parteluz, Madrid.
Lacasta, J. I. (1981), *Revolución socialista e idealismo en Gramsci*, Revolución, Madrid.
Laso Prieto, J. M. (1973), *Introducción al pensamiento de Gramsci*, Ayuso, Madrid.
Martínez-Lorca, J. (1981), *El problema de los intelectuales y el concepto de cultura en Gramsci*, Universidad de Málaga.
Sacristán, M. (1976), «La formación del marxismo de Gramsci», en F. Fernández Buey (ed.), *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*, Grijalbo, Barcelona.
Sacristán, M. (1985), «El undécimo cuaderno de Gramsci en la cárcel», prólogo a la obra de A. Gramsci, *Introducción al estudio de la filosofía*, Crítica, Barcelona.
Sacristán, M. (1997), *El orden y el tiempo*, Trotta, Madrid.
Trías Vejarano, J., ed. (1992), *Gramsci y la izquierda europea*, Fundación de Investigaciones Marxistas, Madrid.
Vargas Machuca, R. (1982), *El poder moral de la razón. La filosofía de Gramsci*, Tecnos, Madrid.
VV. AA. (1977), *Gramsci hoy*, revista *Materiales*, extra 2, Barcelona.

Índice alfabético
(recopilado por Sue Carlton)